RENOVACIÓN

Nº 54

REVISTA MENSUAL RELIGIOSA Y DE OPINIÓN



RENOVACIÓN

Responsable de la edición: Emilio Lospitao
Web de la revista: http://revistarenovacion.es/Revista_Renovacion.html
Correspondencia: editor@revistarenovacion.es

Nº 54 – Febrero - 2018

SUMARIO

PARTICIPAN

Jorge Alberto Montejo
José María Vigil
Máximo García Ruiz
Alfonso Ropero Berzosa
José Manuel Glez. Campa
Juan A. Martínez de la Fe
Rafael Narbona
Esteban López González
Juan A. Monroy
Félix Benlliure Andrieux
Manuel de León
Renato Lings
Leonardo Boff
Héctor Bremjanín Olea Cordero
Emilio Lospitao
Juan Larios
John S. Spong
Julián Mellado
Plutarco Bonilla A.
Isabel Pavón
Alfonso P. Ranchal
Alberto Pietrafesa
Charo Rodríguez

SEGURIDADES O INCERTIDUMBRES: ESA ES LA CUESTIÓN

EL SOCIÓLOGO y filósofo austriaco, de origen judío, Alfred Schutz (1899-1959), decía que toda sociedad humana necesita una zona de conductas que no estén sujetas a cuestionamientos. Este sociólogo llama a esta zona de conductas "lo que se da por sentado". En esta zona, los individuos pueden desenvolverse sin necesidad de reflexionar, porque saben de antemano qué hay que hacer. Por otro lado, Wilfredo Pareto (1848-1923), sociólogo, filósofo y economista italiano, afirmaba que, en el conjunto de la sociedad, siempre existe un grupo de personas que tiene la propensión de innovar y un grupo de personas que se resiste a la innovación.

Las afirmaciones de ambos sociólogos y filósofos originan necesariamente una tensión vivencial en cualquier núcleo de personas, sea a nivel familiar o social. También en la iglesia. La *paz* reina hasta que alguien "sugiere" alguna novedad que afecte emocional, intelectual o materialmente al grupo; pero esa *paz* reinaba porque todo funcionaba según lo que "se daba por sentado"… hasta ese momento. La "sugerencia", una vez puesta sobre la mesa, abre una nueva perspectiva ante la cual una parte del grupo está de acuerdo (los innovadores) y la otra en desacuerdo (los conservadores), originando una lógica tensión en el grupo o en la sociedad. También en la iglesia. Así se cumplen las afirmaciones axiomáticas de Schutz y Pareto.

La cuestión es que esta tensión originada por la "sugerencia" se traduce en una clase de incertidumbre (e inseguridad). Las novedades siempre producen desconfianza e inseguridad por la sencilla razón de que aún no se conocen los resultados.

Según se desprende de los Evangelios, Jesús originó, además de tensión, muchas incertidumbres entre las gentes con su peculiar manera de vivir y enseñar a vivir el "reinado de Dios" en una sociedad acostumbrada a las seguridades que ofrecían las leyes y las tradiciones religiosas; es decir, "lo que se daba por sentado". Incluso su propia familia dudó de que estuviera cuerdo por su forma de actuar (Mar. 3:21). Los israelitas vivían seguros en su ortodoxia hasta que Jesús empezó a predicar el "reinado de Dios". Una de las más acuciantes incertidumbres que percibió el vulgo en las enseñanzas del Nazareno fue a raíz de afirmaciones como esta: "*Nada hay fuera del hombre que entre en él, que le pueda contaminar; pero lo que sale de él, eso es lo que contamina*" (Mar. 7:15). ¿A quién había que hacer caso, a Jesús que cuestionó la "impureza" de los alimentos, o a la Ley de Moisés que la prescribía? ¿Se podía realizar alguna tarea en día de sábado, como Jesús y sus discípulos hacían, o debían de abstenerse como les enseñaban los escribas y los fariseos? La respuesta que Jesús ofreció a los discípulos cuando estos le preguntaron si la causa de haber nacido ciego el hombre que encontraron en su camino se debía al pecado de sus padres o al pecado del propio ciego (dando por sentado que la causa de la ceguera era el "pecado", teología ancestral del judaísmo desde los tiempos del autor del libro de Job, quien cuestiona dicha justicia retributiva), debió dejarlos muy confundidos, pues contrario a la creencia popular, Jesús dijo que ni por el pecado de sus padres ni por el propio pecado del ciego, creando así un estado de incertidumbre en medio de las seguridades que tenían los discípulos al respecto. Jesús desestabilizó el consenso de "lo que se daba por sentado" y requirió de la gente que pensaran críticamente y no dar por sentado lo que la tradición religiosa había ido implantando.

El cristianismo actual –sea en versión católica, ortodoxa, protestante o evangélica– se siente muy cómodo en las seguridades que aportan las instituciones religiosas, con sus ritos, y los sistemas teológicos tradicionales que lo definen y representan. Los líderes que encabezan estas facciones dan por sentado que la ortodoxia a la que ha llegado su familia denominacional es la verdadera ofreciendo así seguridades a sus acólitos. Así de seguro se sentía el cristianismo medieval antes de la declaración copernicana acerca del cosmos a través del matemático y astrónomo italiano Galileo Galilei. A partir de entonces, y durante estos últimos cinco siglos, la tensión ha ido en aumento por la sencilla razón de que un nuevo paradigma ha irrumpido cuestionando las seguridades que ofrecían los sistemas teológicos precedentes. Esta incertidumbre llega al núcleo mismo de la fe: ¿Qué creyente puede asegurar que no será víctima de un accidente, un robo, una enfermedad incurable, un naufragio…? La cotidianidad nos muestra que vivimos en la más absoluta incertidumbre: ¡hay justos que pasan hambre! (Prov. 10:3). Elevar las promesas escritas en la Biblia a seguridades existenciales es propio del fundamentalismo, carente de la mínima aplicación hermenéutica a los textos sagrados. Es también una carencia de la más elemental ética cristiana.

Y así, cuando se pone sobre la mesa lo evidente, se hacen presentes una vez más los axiomas de Schutz y Pareto: unos se oponen a cualquier cambio de lo establecido por la tradición bíblica y religiosa recibida, y otros están dispuestos a explorar nuevas sendas hermenéuticas, exegéticas y teológicas, también bíblicas. Los primeros –no hace falta decirlo– están representado por el sector fundamentalista que no quiere sobrepasar el literalismo bíblico, mientras que los segundos están representado por un sector más abierto a dicha exploración exegética sin abandonar la fe a pesar de los cuestionamientos que formula a la tradición religiosa y a los dogmas. ***R***

ÁGORA FILOSÓFICA

SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

No existe límite innato al apetito del hombre por la apropiación de bienes, honores, poder, privilegios y servicios. Tal límite viene dado por la estructura social y moral del mundo en que cada uno vive.

Salvador Giner*. Postulados sociológicos sobre la naturaleza humana (VI). Sociología. Ed. Península. Págs. 34-35. Barcelona, 1983.*

Por
Jorge Alberto Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

Cuando se trata de comprender la *naturaleza humana* nos topamos con todo un complejo entramado que dificulta considerablemente tal comprensión sobre la criatura más compleja que existe: *el ser humano* (en alusión, claro está, a su doble vertiente, hombre y mujer).

Si complejo es explicar la *naturaleza humana* todavía lo es más comprenderla. Y es que desde el nacimiento nuestro comportamiento y conducta no dejan de sorprender, a nosotros mismos en primer lugar y luego a los demás. Así de compleja es nuestra naturaleza.

Los enfoques desde los cuales podemos abordar la problemática de nuestra existencia y su devenir se pueden efectuar desde distintos ángulos: filosóficos, religiosos, metafísicos, culturales, psicológicos, sociológicos, etc. En esta sección de *Ágora* realizaremos, de manera preferente, el análisis investigativo sobre la *naturaleza humana* desde una visión más bien *filosófico-existencial* y *sociológica*. Para otra ocasión dejo el análisis desde otras vertientes investigativas. Dentro del marco de la investigación filosófico-existencial y sociológica podemos establecer una serie de principios o postulados sobre la *naturaleza humana*.

En primer lugar hemos de considerar que *los seres humanos pertenecemos a la especie animal (animal racional, claro está) y sus rasgos y características son la base sustentadora de su inclinación a vivir en sociedad, lo cual viene expresado categóricamente por*

su tendencia biológica a vivir en grupo al igual que las otras especies de animales inferiores. En esto poco nos diferenciamos. La diferencia básica y sustancial es que los seres humanos fuimos dotados de *racionalidad* y sobre esta función radica nuestra vida social. Existe, por lo tanto, una condición innata a todas las criaturas: *la sociabilidad*. Es sobre esta base o condición innata racional que ***somos capaces de organizar pensamientos, conceptos e ideas que nos permitan estructurar y adecuar convenientemente nuestra vida, tanto a nivel individual como colectivo.*** Pero, no solo esto. Nuestra capacidad racional también nos permite realizar nociones abstractas que entran de lleno ya en el mundo del pensamiento filosófico. Aspectos tales como la capacidad de *abstracción*, *inducción* y *deducción,* pertenecientes al mundo de las *ideas*, así como las *creencias*, entre otras.

Una segunda cuestión determinante de nuestra condición humana es el estar dotados de una tendencia natural a maximizar la satisfacción de nuestras necesidades físicas más primarias y la utilización de recursos para su logro y consecución. Mas no solamente esto. También *nuestra naturaleza humana tiende a maximizar el status y condición social dentro del marco estructural en el que vivir y reivindicar tal posición social*.

Pero el ser humano, posiblemente fruto de su *ego* vanidoso, busca también con relativa frecuencia el reconocimiento público y social, en forma de buena reputación que le granjee honores, distinciones y demás bienes simbólicos y materiales. Todo esto forma parte asimismo de su propia naturaleza. Si bien es cierto que es la misma sociedad la que le impone unos límites en la consecución de sus logros, privilegios, honores y poder que haya conseguido alcanzar con sus *status* social.

Otro aspecto social determinante en la propia *naturaleza humana* es el hecho, cuando menos curioso, de su gran capacidad biológica y que viene prefijada por sus *genes* (como unidades de almacenamiento de información genética) que, a su vez, determinarán capacidades tales como la inteligencia, el ingenio y la facultad para tomar conciencia de su realidad y la del entorno en el que vive. Eso es precisamente lo que hace que no haya dos seres humanos iguales. Todos, por naturaleza, somos distintos y peculiares a la vez. ***Y la conclusión o corolario que podemos extraer de todo ello es que como seres humanos que somos tenemos la capacidad para influenciar sobre nuestras realidades subjetivas.*** Todo esto hace posible hablar de la especie humana como seres caracterizados por la *heterogeneidad*. Y todo ello sustentado en la gran variedad de recursos que poseemos. Es dentro de esa *heterogeneidad* donde la condición del ser humano se manifiesta con más intensidad y apasionamiento: *el insoluble problema del bien y del mal*. Esta temática recurrente sobre *el bien y el mal* que anida en toda sociedad como expresión del acontecer humano ya lo hemos analizado desde otras vertientes en algunas ocasiones. En este caso será, de manera prioritaria, como decía, desde una dimensión filosófico-existencial y sociológica que abordaremos el asunto. Pero, es indudable que tiene asimismo unas connotaciones religiosas y metafísicas inequívocas. Y a ellas me refiero aquí de inicio para tratar de encontrar una cierta respuesta al entramado social que también las configura.

Ni que decir tiene que no cabe encontrar solución posible al problema. No la hay desde ninguna de las vertientes por las que lo analicemos. Al menos ninguna plenamente convincente y aclaratoria. Creer lo contrario sería engañarnos a nosotros mismos o..., caer en una ingenuidad pasmosa.

La idea de la *caída* en desgracia de la que hablan las diversas revelaciones religiosas (con distintas matizaciones y enfoques, claro está) y que desde la concepción del *Génesis* bíblico es atribuible al *pecado* fruto de la desobediencia humana a las advertencias divinas (expresado todo ello en una especie de lenguaje metafórico) no deja de ser en el fondo de la cuestión una alegoría inexplicable. Sí es

Las creencias religiosas simplemente ocupan un rol específico en la propia naturaleza del ser humano confiriéndole un cierto sentido organizativo a su vida y un consuelo al sufrimiento humano ante las adversidades de nuestra existencia y las incertidumbres del final de la misma. Ir más allá de eso sería una invitación a la especulación sin base racional y lógica alguna.

cierto que la alegoría del *Génesis* achaca el origen del *mal* en el mundo a la desobediencia humana (representada alegóricamente en las figuras del hombre y la mujer, *Adán* y *Eva*, respectivamente), pero esto tan solo supone la “punta del iceberg”, valga la expresión coloquial, del insoluble *problema del mal*. Problema, por cierto, que no encuentra de ninguna de las maneras una explicación medianamente racional para el ser humano y que forma parte consustancial de nuestra *naturaleza humana*. Esa visión alegórica que aparece reflejada en el *Génesis* bíblico no explica cómo es

En condiciones normales los seres humanos viven en el seno de un grupo social formado por todo un conjunto de individuos y es función de la Sociología, como ciencia o conocimiento que estudia y analiza a los distintos colectivos sociales, estimar, ponderar y valorar la situación de esos grupos y su interacción con otros grupos o colectivos así como la de los individuos que los componen.

posible que aun considerando la influencia y responsabilidad humana de muchos de sus actos la divinidad no haya puesto fin a semejante desatino en que ha venido a convertirse la propia condición humana tendente al mal. ***Desde los albores de la humanidad la criatura humana vive sumida en medio del desastre y la calamidad más exasperantes sin encontrar una respuesta medianamente coherente a tal situación.*** Las revelaciones, supuestamente de contenido sagrado, no dan una explicación coherente al respecto. Ni tampoco las distintas *teodiceas*, algunas de ellas de una candidez pasmosa. Las distintas revelaciones tan solo vienen a expresar que se ha pasado de una situación idílica en el *Paraíso* (imagen simbólica de placer y deleite) a otras de dolor, sufrimiento y muerte como consecuencia de un acto humano irreflexivo (simbolizado por la desobediencia al mandato divino y el *pecado*) que desde entonces acompaña a nuestro ser. Bien es cierto que no todo es negatividad en la situación humana. En efecto, también está el polo opuesto al *mal* que es el *bien* (como componentes ambos de esa dualidad), el cual enriquece y ennoblece la condición deteriorada del ser humano. Y este, en uso del *libre albedrío*, puede escoger el camino que estime más oportuno, bien es verdad.

De toda esta historia sobre el *problema del mal* posiblemente lo más coherente quizá sea esto, es decir, la capacidad con que la *naturaleza humana*, entendemos que de origen divino, nos ha dotado para elegir libremente nuestro destino, al menos en parte. Digo en parte porque es indudable también que nuestra condición humana se ve limitada y condicionada por el *super-ego* que a modo de censura interna va a condicionar nuestro actuar y comportamiento en el devenir de nuestra vida. Pero bien es cierto también que somos en gran medida responsables de nuestros actos desde el libre uso de nuestras facultades.

En vano las religiones han intentado encontrar una solución explicativa al problema dicotómico del bien y del mal en que se ve inmerso el ser humano y, por ende, la sociedad en la que está inmerso. Es por todo ello, como sabemos, que las religiones han configurado sus distintos *mitos* y *leyendas* sobre el origen de tal dicotomía y de manera más específica sobre *el problema del mal en el mundo*. Mitos y leyendas que han tenido su aceptación en un estadio poco evolutivo de la especie humana, es decir, en una etapa *precientífica*, que diría el epistemólogo **Mariano Corbí**, pero que con el advenimiento de la *ciencia moderna* en el siglo XVII a raíz de las investigaciones del gran filósofo, físico y matemático francés **René Descartes**, la ciencia y el conocimiento científico en sus distintas variantes vino a desmontar todos aquellos moldes de antaño sustentados en el pensamiento escolástico ya que no se consideraban adecuados a los nuevos avances científicos y, desde luego, nada convincentes por carecer de una sólida y fundamentada argumentación y explicación plenamente racional. Sustentar unas creencias –por muy loables que estas sean– originadas en *mitos* y *leyendas* carentes de demostración empírica, racional y coherente no tienen –no pueden tener– la aprobación del conocimiento científico que ha de ser plenamente validado y comprobado. Las creencias son solo eso, creencias sustentadas en hipótesis (algunas de ellas totalmente ilógicas e irracionales).

El problema del mal y, en consecuencia, del sufrimiento humano, tiene sus raíces en la propia naturaleza humana no encontrando explicación lógica, sensata y coherente alguna. Es por eso que el conocimiento científico moderno (especialmente a raíz del pensamiento ilustrado) no puede, de ninguna de las maneras, tener su estrato sustentado en creencias religiosas. No ya solamente aquellas creencias que se basan en una interpretación literalista de unos textos supuestamente revelados (como hacen los fundamentalismos religiosos) sino también en aquellas otras que sustentan sus particulares creencias en tratar de encontrar un sentido y un contenido a las expresiones míticas y simbólicas. La ciencia, el conocimiento científico serio y formal, no puede de ninguna de las maneras apoyarse en conjeturas, en hipótesis inverificables que solo pertenecen al mundo de la imaginación y del ingenio humano que tratan de captar la esencia de lo divino que anida en lo más profundo de su ser y naturaleza. Admitir esto sería estar en las antípodas de la ciencia moderna. *El maridaje entre ciencia y creencia religiosa es solamente una utopía en absoluto sostenible en nuestros tiempos*. Ocupan roles distintos dentro de la propia *naturaleza humana*. Una, la *ciencia*, se fundamenta en hechos verificables y comprobables; la otra, la *creencia religiosa*, en hipótesis inverificables y, por lo tanto, carentes de validación empírica. Pero esto, obviamente, no

resta importancia a las *creencias religiosas* ni tampoco hace necesariamente que tengan que estar enfrentadas con el conocimiento científico. Son percepciones o captaciones distintas de la realidad. Dos vías o caminos que inducen a la criatura humana a tomar conciencia de sí, de la levedad de su ser, en expresión del escritor checo **Milan Kundera**.

Las creencias religiosas simplemente ocupan un rol específico en la propia naturaleza del ser humano confiriéndole un cierto sentido organizativo a su vida y un consuelo al sufrimiento humano ante las adversidades de nuestra existencia y las incertidumbres del final de la misma. Ir más allá de eso sería una invitación a la especulación sin base racional y lógica alguna. Pero, en fin, *nuestra propia naturaleza ante el misterio de la existencia nos llama también a eso, es decir, a indagar y especular sobre nuestro devenir*.

Si desde las religiones no hallamos explicación plena al *dilema del bien y del mal*, tampoco desde una óptica *metafísica* encontramos solución al mismo. Es, dicho en palabras claras, el gran misterio de la *naturaleza humana*. Y en este misterio se encuentran inmersas todas las sociedades humanas habidas y por haber. Pero, seguiremos ahondando algo más en otro momento sobre esta cuestión recurrente que se ha venido convirtiendo en todo un auténtico dilema carente de explicación totalmente plena y convincente. Ahora analizamos ya de lleno la dimensión filosófico-sociológica de nuestra *naturaleza humana* profundizando en algunas cuestiones de interés.

Como criaturas racionales que somos necesitamos vivir dentro del marco de la colectividad. Alguien ha dicho, y con razón, que no somos islas que podamos vivir de manera totalmente aislada los unos de los otros. Nuestra *naturaleza humana*, llegado el caso, está dotada de la capacidad para vivir aisladamente durante largos períodos de tiempo (fijémonos en la figura ficticia y alegórica de *Robinson Crusoe*, el personaje novelado creado por el escritor inglés **Daniel Defoe** y al parecer atribuible a un personaje real que vivió una aventura parecida a la relatada), pero lo habitual es vivir dentro del marco de una colectividad denominada *sociedad*. Los animales inferiores también viven, por lo general, en grupos o comunidades. Nuestra especie humana también precisa el concurso de los demás, de vivir en grupo o colectivo social. Forma parte de nuestra naturaleza.

En condiciones normales los seres humanos viven en el seno de un grupo social formado por todo un conjunto de individuos y es función de la *Sociología*, como ciencia o conocimiento que estudia y analiza a los distintos colectivos sociales, estimar, ponderar y valorar la situación de esos grupos y su interacción con otros grupos o colectivos así como la de los individuos que los componen. Es por todo ello que *podemos también hablar de una naturaleza social o colectiva de los diversos grupos sociales*.

Pero los grupos o colectividades tienen sus características propias, tal y como expone el prestigioso sociólogo y jurista **Salvador Giner.** Y, efectivamente, así es.

En efecto, los grupos o colectivos sociales tienen también su propia *naturaleza* que no es otra que la de cada uno de los individuos que los componen. Estos grupos forman ese colectivo que denominamos *sociedad*. Los grupos sociales se configuran en función de sus afinidades, bien sean grupos políticos, culturales, religiosos, etcétera. El **Prof. Giner** habla también de *grupos de referencia* en alusión a la existencia de lo que se conocen como *in-group* y *out-group*. El primero para referirse a un grupo propio y el segundo a un grupo ajeno. Pero, ¿qué quiere dar a entender con esto el **Prof. Giner**? Pues un aspecto muy claro: Los *in-group* poseen dependencia de pertenencia al grupo como un "nosotros" mientras que los *out-group* son concebidos como los "otros", los de "fuera" del grupo propio, y con los que frecuentemente hay enfrentamiento dialéctico. Esto sucede prácticamente en todos los ámbitos

Cada uno de nosotros somos distintos a los demás si bien sustancialmente participamos de una misma naturaleza que es la que nos confiere nuestra especie homo sapiens, la cual nos diferencia del resto de los animales inferiores. Somos, en efecto, distintos cada uno de nosotros pero sentimos nuestro existir de la misma forma, es decir, como formando parte de una misma aventura: la de la propia existencia.

sociales, pero seguramente con más intensidad en las esferas de la política y la religión. Claro que todo esto forma parte de un estado individual poco evolucionado donde los individuos, muchas veces, se mueven apasionadamente dejándose arrastrar por sus ideas sin pararse, en ocasiones, a sopesarlas y analizarlas convenientemente. Eso es particularmente peligroso en el ámbito de las ideas políticas o religiosas. ***Es perfectamente lícito y entendible que cada uno se forje sus propias ideas, del signo que sean. Lo que ya no es nada entendible y racional es que que uno llegue a creer que sus particulares ideas sean las únicas factibles y exentas de error. Esto implica tener una igno-***

Pero, en fin, es a lo que conduce en ocasiones la especulación humana. Especulación basada unas veces en la llamada religión natural y otras en la religión supuestamente revelada. Mas, siendo objetivos y realistas, ni la una ni la otra nos ofrecen certezas absolutas. Tan solo hipótesis inverificables. Y es aquí donde nos topamos con el verdadero problema: creer o no creer.

rancia y un desconocimiento supino de lo que es la naturaleza humana. La situación se agrava cuando este equivocado pensar se hace extensible al grupo. Las consecuencias no se hacen esperar: alejamiento social de la realidad, aislamiento y sectarismo, enfrentamiento social, etc.

Todo esto es sobradamente analizado en extensión por la *Psicología social* en referencia a los distintos grupos.

Finalizo ya estas reflexiones de *Ágora* efectuando algunas consideraciones que sirvan a modo de corolario.

En primer lugar cabe decir desde nuestra condición humana que somos portadores de una naturaleza propia, individual e intransferible. Cada uno de nosotros somos distintos a los demás si bien sustancialmente participamos de una misma naturaleza que es la que nos confiere nuestra especie *homo sapiens*, la cual nos diferencia del resto de los animales inferiores. Somos, en efecto, distintos cada uno de nosotros pero sentimos nuestro existir de la misma forma, es decir, como formando parte de una misma aventura: la de la propia *existencia*. Somos conscientes de nuestra finitud humana y también de nuestras limitaciones, y esto nos hace sentirnos vulnerables. En el fluir de nuestra vida nos percatamos de que muchas cosas no son lo que parecen a simple vista. El ser humano ha sabido crear a lo largo de los tiempos sus *mitos* y *leyendas,* los cuales le ofrecían una visión cosmogónica del mundo que le rodeaba.

Con el correr del tiempo la percepción de la presencia de un *ente creador* de todo lo existente le hizo pensar en que formaba parte de un mundo creado por una *mente prodigiosa* y *superior*, origen de todo lo creado, y así fue construyendo su imagen de lo divino y sobrenatural. Un *ser superior* que al entender de algunas revelaciones se ha manifestado al mundo y a la criatura humana. Con todo y con eso el mundo y su acontecer siguen su rumbo imparable en medio de profundos dilemas y problemas que no somos capaces de descifrar de una manera clara y concluyente. En torno a la figura de ese *ente superior* surge el pensamiento teológico y metafísico intentando poner algo de luz y orden acerca de lo divino y sobrenatural. Y así ***el fluir teológico ha venido configurando desde la elucubración y la especulación diversas hipótesis o conjeturas sobre lo divino e inexplicable a nuestro razonamiento y entendimiento humano limitados***. Y en esa tesitura nos encontramos. Ni que decir tiene que se han venido configurando ideas o postulados teológicos de lo más variopinto y original. Unos con cierto sentido lógico y otros totalmente absurdos y desmesurados. **Mijaíl Bakunin**, el conocido filósofo e ideólogo anarquista ruso, llegó decir que la teología era el saber más absurdo que existe. Hemos de decir de manera objetiva que no todas las teologías, obviamente. Pero, en fin, es a lo que conduce en ocasiones la especulación humana. Especulación basada unas veces en la llamada religión natural y otras en la religión supuestamente revelada. Mas, siendo objetivos y realistas, ni la una ni la otra nos ofrecen certezas absolutas. Tan solo hipótesis inverificables. Y es aquí donde nos topamos con el verdadero problema: *creer o no creer*. Razones y argumentos hay tanto a favor como en contra. Sin embargo, a mi juicio, el dilema lo es menos cuando nos planteamos la pregunta desde otro posicionamiento: *tener fe o no tener fe*. Y me explico.

Creencia y *fe* no son, sustancialmente, lo mismo. Pueden caminar juntas pero, como digo, no son ontológicamente lo mismo. La creencia se sustenta en unas ideas asumibles (no necesariamente razonables) y la fe, en cambio, en una experiencia íntima y profunda, en una toma de conciencia interior auxiliada por la *intuición*, entendida esta como la percepción inmediata de algo sin el concurso de la razón y que nos capacita para percibir (al menos intuitivamente, como decía) la presencia en el mundo de un *Creador* y un acto creativo que ha dado vida a todo lo existente.

Nuestra *naturaleza humana*, como podemos observar, es compleja en grado extremo. Pero, afortunadamente, nos da pie para acceder al apasionante mundo del *pensamiento dialéctico*, que en expresión de **Hegel** viene a ser método dinámico que responde a la dinamicidad de los pensamientos, las tendencias espirituales y culturales de los hombres y el cual, dicho sea de paso, nos capacita para discernir lo verdaderamente útil a nivel cognoscitivo de aquel otro tipo de conocimiento banal e insustancial, fruto de la irreflexión más absoluta que conduce a la criatura humana con demasiada frecuencia a pensamientos y actos irracionales que para nada favorecen su condición de *homo sapiens*. Largo camino nos queda por recorrer a los humanos en nuestro imparable proceso evolutivo a nivel cognoscitivo. ***R***

TEOLOGÍA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Curso sistemático de teología popular

www.academia.edu

2/4

Medio siglo de inclusivismo



José María Vigil

Teólogo latinoamericano que se ha significado en los campos de la teología y la espiritualidad de la liberación, la teología del pluralismo religioso y los nuevos paradigmas.

Ya vimos anteriormente lo que significa el concepto del «inclusivismo». Sorprendentemente, fue la Iglesia católica la que dio el salto hacia él. Ello sucedió en el tiempo en torno al Concilio Vaticano II. Decimos "sorprendentemente"[9] porque, precisamente, era la Iglesia católica, dentro del cristianismo, la Iglesia rezagada en el campo de la actualización bíblica y teológica, en comparación con el tremendo esfuerzo de renovación que el protestantismo había desplegado ya con anterioridad.

Dos fueron en la iglesia católica las posiciones que prepararon el camino al Concilio Vaticano II: la teoría del cumplimiento y la de la presencia de Cristo en las religiones.

A) Teoría del "cumplimiento"

Se llama así porque sostiene que, para las religiones, el cristianismo viene a ser el "cumplimiento", es decir, su consumación, y, en este sentido, su acabamiento, su plenitud y, también, su superación.

La teoría del cumplimiento significa un cierto avance respecto al exclusivismo. Propone considerar que las religiones no cristianas no tienen capacidad salvífica por sí mismas, pues son religiones «naturales», obra del ser humano, que busca a Dios (pensamiento semejante al de K. Barth). Sin embargo, la salvación de Cristo llega a las personas que están en estas religiones porque Dios responde a las aspiraciones de los hombres y mujeres que le buscan con las mediaciones de que disponen. Sus religiones no cristianas no les salvarán, porque son religiones simplemente «naturales»[10], pero habrán cumplido su papel de ser una «preparación para el Evangelio» en la vida de estos hombres y

[9] KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, Maryknoll 2002, 63-64.

[10] Humanas, no divinas; elaboradas por el ser humano, no reveladas por Dios.

Rahner parte de una visión amplia de la historia de la salvación, que es coexistente y coextensa con la historia de la humanidad. No hay dos historias, sino que la acción salvadora de Dios en la historia la abarca toda. A nivel personal, la autocomunicación de Dios transforma al ser humano situándolo en una atmósfera existencial de Gracia.

mujeres. Ser "preparación evangélica" (no "caminos de salvación") es el máximo valor que podemos reconocer a las religiones no cristianas, dice esta teoría del cumplimiento.

En esta corriente están, con diferentes matices, Jean Danielou, Henri de Lubac y Urs von Balthasar, teólogos del entorno preconciliar y conciliar[11].

Danielou, tal vez el teólogo más destacado de esta corriente, distingue netamente entre lo "natural y lo sobrenatural". Para él sólo la religión cristiana es sobrenatural; las religiones no cristianas son naturales, y vienen a ser como un "antiguo testamento" o "prehistoria de salvación" para los hombres y mujeres que en ellas están, llamados por tanto a pasar al Nuevo Testamento de la religión sobrenatural que nos ha sido dada solamente en Cristo.

[11] Véase sus obras más representativas en la bibliografía de este capítulo

La teoría del cumplimiento es un planteamiento inclusivista que por una parte ya no lo centra todo en la pertenencia a la Iglesia, como la postura exclusivista clásica, ni valora negativamente las religiones no cristianas, como hacía K. Barth. A estas religiones se les reconoce ya un cierto valor positivo: un valor «natural» y un valor de «preparación para la llegada del Evangelio», aunque no se les reconozca un valor intrínseco de salva-ción, autónomo. Los adeptos de estas religiones –dice la teoría del acabamientose salvarán no por ellas, sino a pesar de ellas; se salvarán, en definitiva, por Cristo. A las religiones no cristianas se les reconoce pues un valor salvífico, pero se dice que ese valor salvífico es cristiano, es de Cristo, o sea: esas religiones no son independientes de Cristo, Cristo es quien actúa dentro de ellas. Con ello, hemos incluido a las religiones no cristianas dentro del cristianismo.

Esta teoría del cumplimiento, aunque rebasada en los desarrollos posteriores, tendrá eco en los documentos de Pablo VI e incluso en los de Juan Pablo II.

B) Los "cristianos anónimos"

Esta teoría, elaborada por Karl Rahner (1904-1984) significó un gran salto adelante, y es la que más influyó en el Concilio Vaticano II. Rahner afirma que las religiones no pueden ser consideradas simplemente como "naturales", sino que tienen valores salvíficos positivos, ya que por ellas de hecho la gracia de Cristo alcanza a sus miembros. Son también religiones sobrenaturales.

Rahner parte de una visión amplia de la historia de la salvación, que es coexistente y coextensa con la historia de la humanidad. No hay dos historias, sino que la acción salvadora de Dios en la historia la abarca toda. A nivel personal, la autocomunicación de Dios transforma al ser humano situándolo en una atmósfera existencial de Gracia. Todo ser humano hace de alguna manera una experiencia originaria de Dios, aunque sea de una forma atemática y, tal vez, aparentemente arreligiosa. Todos los que aceptan libremente la oferta de autocomunicación de Dios mediante la fe, la esperanza o el amor, entran para Rahner en la categoría de «cristianos anónimos», categoría que se aplica tanto a los miembros de otras religiones cuanto a los ateos. La autocomunicación de Dios en Cristo puede estar siendo vivida por estas personas –más allá por tanto de los límites de la Iglesia–, de un modo no temático, lo que da origen a la expresión de "cristianos anónimos".

Se echa de ver fácilmente que este planteamiento supuso un avance notable. Era la primera vez que en el cristianismo se decía de un modo tan explícito y fundamentado que la gracia y el misterio de Cristo desbordaban enteramente la Iglesia. Era una visión llena de optimismo, frente al pesimismo de la visión exclusivista, siempre tacaña a la hora de plantearse el alcance de la Salvación.

El de Rahner es un inclusivismo cristocéntrico: toda la humanidad queda incluida en la salvación de Cristo. La Iglesia, las iglesias cristianas, son pequeñas y minoritarias en relación a la Humanidad, pero Cristo llena no sólo la Iglesia, sino a todas las religiones. El cristianismo explícito es pequeño, pero el cristianismo implícito o "anónimo" es tan extenso como toda la Humanidad de buena voluntad que en su corazón está dispuesta a acoger la autodonación de Dios.

En el contexto de estas reflexiones es cuando se expresó lo que después se hizo casi un eslogan, que dice: el camino ordinario de salvación son las religiones no cristianas, mientras que la Iglesia sería el camino extraordinario de salvación[12]. Las religiones no cristianas serían el camino "ordinario", ordinario por mayorita-rio. Póngase esta visión en relación con el axioma exclusivista ("fuera de la Iglesia no hay salvación"); ahora lo que se dice es que fuera de la Iglesia hay salvación, y hay más salvación –cuan-

[12] Aunque normalmente la expresión es atribuida tanto a Rahner como a Küng, parece que originalmente la expresión se debe a H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 85-86.

titativamente– que dentro de ella, aunque cualitativamente la mediación más plena de la salvación pueda estar en la Iglesia cristiana. Esta posición de Rahner fue aceptada por el Concilio Vaticano II, lo cual supuso un salto cualitativo, un salto muy importante hacia adelante. Por otra parte, dada la brevedad de su tiempo, el Concilio dejó sin dirimir aspectos dogmáticos importantes que hubieran merecido un discernimiento más afinado. Simplemente desbloqueó la rigidez del pensamiento anterior y abrió una puerta por la que se encaminó la nueva ruta de la reflexión teológica. Pero veamos más detenidamente:

> El Concilio Vaticano II, en primer lugar, dejó de identificar a la Iglesia católica como la única corporificación de la "Iglesia de Cristo". Hasta el Concilio siempre se había dicho que la Iglesia de Cristo "es" la Iglesia Católica, y así lo decía el "esquema", el texto base propuesto a los padres conciliares, pero éstos cambiaron expresamente el verbo y dejaron escrito que "la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica"[13]. La evitación expresa de aquella identificación, así como la afirmación subsiguiente de que elementos de gracia y de santidad también se hallan en otras comunidades cristianas, dieron a entender claramente que se quería dar por superada aquella identificación exclusiva ("la Iglesia de Cristo es la Iglesia católica"), pasando a una identificación más matizada, tópica ("en la Iglesia católica está, subsiste la Iglesia de Cristo", sin negar que también puede ser identificada en otros lugares)[14]. Este salto hacia adelante, por ser un paso dado por el Concilio Vaticano II con plena conciencia, es irreversible[15].

El Concilio afirmó respetar y valorar todo lo mucho bueno y santo que el Espíritu suscita en otras religiones [16]. Y reconoció que la salvación de los seres humanos va mucho más allá de los límites de la Iglesia, y que muchos son los que se salvan fuera de ella, no sin una vinculación con Cristo[17].

Como hemos dicho, el Concilio Vaticano II ha hablado sobre las religiones no cristianas de modo más positivo que ningún otro documento oficial de la Iglesia católica lo había hecho antes[18]. Admitió la presencia de la salvación más allá de la Iglesia, proclamó que Dios salva a la humanidad "por caminos sólo por él conocidos"[19], y reconoció los elementos positivos de vida y santidad presentes en las religiones no cristianas. El Concilio no tuvo tiempo de ir más allá: no se planteó la cuestión de si era posible afirmar que las propias religiones no cristianas son caminos de salvación para de Cristo.

El inclusivismo es la postura mayoritaria actualmente en el cristianismo, tanto católico como protestante.

C) Balance del inclusivismo:

Mirando hacia atrás, hacia los 19 siglos de exclusivismo eclesiocéntrico vividos pensando que fuera de la Iglesia no había salvación, considerando privadas de valor salvífico a las demás religiones, o catalogándolas como simples religiones naturales, los planteamientos inclusivistas de la teoría del cumplimiento o del cristianismo anónimo o la posición final conciliar significaron, como hemos dicho, un salto cualitativo muy grande, realmente una «nueva época». Los sectores integristas y conservadores se resintieron mucho, por cuanto se arrinconaban en la Iglesia posiciones teológicas que hasta entonces habían considerado «dogmáticas e irreformables ». Pero la acogida general del Pueblo de Dios fue muy positiva y entusiasta. El ecumenismo dio un salto de gigante, y las relaciones interreligiosas empezaron a ser consideradas en muchos sectores donde, sencilla-

El Concilio Vaticano II, en primer lugar, dejó de identificar a la Iglesia católica como la única corporificación de la "Iglesia de Cristo". Hasta el Concilio siempre se había dicho que la Iglesia de Cristo "es" la Iglesia Católica, y así lo decía el "esquema", el texto base propuesto a los padres conciliares, pero éstos cambiaron expresamente el verbo y dejaron escrito que "la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica"

[13] *Lumen Gentium* 8.

[14] SULLIVAN, Francis A, «*In chè senso la Chiesa di Cristo «sussiste» nella Chiesa cattolica romana?*», en LATOURELLE, René (ed.), *Vaticano II: Bilancio. Prospettive; venticinque anni dopo* (1962-1987), vol 2, Cittadella Editrice, Assisi 1988, 817.

[15] «La primera tarea del Vaticano III , en mi opinión, consistiría en proteger las claras enseñanzas del Vaticano II contra la ofuscación y el retraimiento que actualmente las atenazan. Haría muy bien en reafirmar enérgicamente los principios capitales del decreto Unitatis Redintegratio, de tal forma que ya no fuera posible ignorarlos o interpretarlos en abstracto. Entre esos principios merece especial atención el siguiente: La Iglesia de Jesucristo no se identifica sin más con la Iglesia católica. Subsiste ciertamente en el catolicismo, pero también está presente de diversos modos y en distintos grados en otras comunidades cristianas en la medida en que se mantienen fieles a lo que Dios inició en Jesús y obedecen al Espíritu de Cristo (...)». Cardenal Avery DULLES, *Ecumenismo: problemas y perspectivas para el futuro*, en TRACY-KÜNG-METZ, *Hacia el Vaticano III, Cristiandad*, Madrid 1978, 97.

[16] Nostra Aetate 2; Unitatis Redintegratio 3; *Lumen Gentium* 13.

[17] *Gaudium et Spes* 22.

[18] SULLIVAN, F., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, 195.

[19] GS 22.

Mirando hacia atrás, hacia los 19 siglos de exclusivismo eclesiocéntrico vividos pensando que fuera de la Iglesia no había salvación, considerando privadas de valor salvífico a las demás religiones, o catalogándolas como simples religiones naturales, los planteamientos inclusivistas de la teoría del cumplimiento o del cristianismo anónimo o la posición final conciliar significaron, como hemos dicho, un salto cualitativo muy grande, realmente una «nueva época».

mente, no habían sido siquiera planteadas.

El paso del tiempo y la reflexión, no obstante, darían pronto lugar a nuevas reflexiones y desafíos. Ya desde el primer momento, la tesis de los «cristianos anónimos» fue criticada por algunos autores, como por ejemplo Hans Küng, que la considera una forma de "conquistar mediante un abrazo"[20]: se ensalza y alaba al no cristiano, para venirle a decir que en el fondo es cristiano. Paul Knitter, por su parte, afirmó que el inclusivismo introduce a los no cristianos en la Iglesia por la puerta de atrás[21].

El inclusivismo supone, como decimos, un gran salto hacia delante respecto al exclusivismo, pero, a la vez, tiene todavía en común con él no pocos elementos, por ejemplo:

–el inclusivismo abre la puerta a una valoración positiva de las otras religiones, pero una valoración limitada: las otras religiones no tienen valor por sí mismas (sino por el mismo cristianismo), no son autónomas, y el cristianismo sigue siendo la fuente del valor salvífico del que las demás religiones puedan participar;

–en la visión inclusivista, el cristianismo sigue siendo el centro del plan universal de la salvación, la religión única, la elegida, la religión instituida en la tierra por Dios mismo... De alguna manera, el inclusivismo es un exclusivismo atemperado, un exclusivismo que no desprecia a las otras religiones, sino que les reconoce algún valor, pero que se reserva en exclusiva todavía la Verdad, la plenitud de la revelación y de la salvación;

–ambos, exclusivismo e inclusivismo, siguen manteniendo la afirmación del carácter absoluto del cristianis-mo[22];

–es fácil ver que las implicaciones perversas que el exclusivismo conllevaba, continúan siendo posibles con el inclusivismo: la cultura occidental cristiana puede seguir siendo religiosamente legitimada como superior, y la superioridad del Occidente blanco y cristiano fácilmente se dejará insinuar y conducirá inconscientemente a cualquier tipo de dominación o imperialismo o neocolonialismo[23]...

–es claro que, consciente o inconscientemente, en cualquier sociedad cristiana el exclusivismo de «nuestra religión» revierte en «exclusivismo nuestro»: pertenecemos a un grupo humano exclusivo, por privilegiado, por único, por superior, por «preferido de Dios»... Jesús mismo tuvo que corregir el «exclusivismo grupal» que sus discípulos empezaban a desarrollar por su propia cuenta[24]...

D) ¿Crisis del inclusivismo?

Este balance que acabamos de hacer ya indica por sí mismo que pronto iban a surgir nuevas preguntas y desarrollos.

–Después de veinte siglos de autoentronización absoluta del cristianismo mediante el exclusivismo, ¿podemos tranquilizarnos simplemente con una flexibilización de esa postura, pasando así a la autoentronización relativa que el inclusivismo supone?

–Si durante veinte siglos hemos estado equivocados[25], ¿dónde vamos a tomar base sólida para afirmar la nueva postura, el inclusivismo? ¿No será preciso cambiar drásticamente de tono, de actitud, de seguridad... al ela-

[20] KNITTER, Paul, Hans Küng Theological`s Rubicon, in Leonard SWIDLER (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, New York, second printing 1988, p. 228.

[21] KNITTER, *¿El cristianismo como religión absoluta?*, «Concilium» 156 (1980) 339.

[22] Los teólogos católicos suelen entender el carácter absoluto del cristianismo en el sentido de que éste no sólo es de hecho la más alta de las religiones existentes, sino que además constituye la definitiva manifestación de Dios a todos los hombres de todos los tiempos, manifestación que, por esencia, es insuperable, exclusiva y universalmente válida. W. KASPER, *Carácter absoluto del cristianismo, en Sacramentum Mundi*, II, 54. También en la RELaT: http://servicioskoinonia.org/relat/328.htm

[23] Peritos en misiología como Aloysius PIERIS, Tissa BALASURIYA e Ignace PUTHIADAM han aludido al imperialismo y criptocolonialismo ocultos tras la fachada del modelo inclusivista, que, según ellos, proclama la belleza de las otras religiones para después incluirlas y consumirlas. KNITTER, *Diálogo interreligioso e ação missionária*, São Paulo, CNBB, COMINA 1994, p. 9.

[24] Cfr Mc 9, 38-40: «Vimos a uno que no era de los nuestros y que hacía uso de tu nombre para expulsar a los espíritus malos, pero se lo prohibimos, porque no es de los nuestros ». Jesús contestó: «No se lo prohiban, ya que nadie puede hacer un milagro en mi Nombre y luego hablar mal de mí. El que no está contra nosotros está con nosotros». Para aquellos discípulos, el supuesto exclusivismo de Jesús revertía en privilegio exclusivo de todos los miembros del grupo…

[25] Con una equivocación que hoy todos reconocemos unánimemente y la consideramos una «monstruosidad», como queda dicho.

borar o afirmar la nueva postura?

–Si el inclusivismo no deja de ser un «exclusivismo suavizado», ¿no se nos estará exigiendo un replanteamiento más a fondo, más radical, que trate de escuchar lo que el Espíritu nos hace sentir hoy desde la conciencia de la humanidad y en los signos de los tiempos? ¿Será la hora de un «cambio de paradigma», de una ruptura que nos saque de lo que el exclusivismo y el inclusivismo tienen en común, paradigmas en los que todavía estamos cautivos después de veinte siglos?

–¿Cabe pensar que el inclusivismo, como el exclusivismo, haya sido un mecanismo espontáneo cultural, ue se da también en otras religiones, que obedece a la estructura misma del conocimiento humano... y que no debemos tener miedo de abandonar?

El inclusivismo está en crisis. Cualquier cristiano lúcido y cualquier teólogo que sea sincero reconoce que son graves los interrogantes que pesan sobre esta posición teológica. En el campo católico la oficialidad presiona por impedir cualquier avance teológico que vaya más allá del inclusivismo, a la vez que reconoce que la posición pluralista «ejerce una gran atracción y una gran presión intelectual sobre los teólogos».

Pero a pesar de esa presión de contención que en el campo católico se está ejerciendo para impedir la expansión de la posición pluralista (posición que vamos a ver enseguida), otros factores presionan fuertemente en sentido contrario, a favor de la posición pluralista. Los podríamos aglutinar en tres bloques:

a) Hay un espíritu nuevo, una nueva «espiritualidad del pluralismo religioso», que brota por doquier, que impone, suave pero fuertemente, una valoración nueva de las religiones, una valoración positiva del pluralismo religioso, un rechazo de la «teología de la elección» clásica... una nueva imagen de Dios, en definitiva[26]. Es un argumento que actúa a priori.

b) A diferencia de la Edad Media, cuando el cristianismo pensó que abarcaba y había sido predicado a todo el mundo conocido, hoy el cristianismo da una insuperable imagen regional, tanto en el espacio geográfico, como en el tiempo histórico, o incluso en la dimensión demográfica. ¿Cómo puede una religión tan regional seguir reclamando pretensiones absolutas y universales únicas? Es un argumento a posteriori.

c) Un argumento cordial influye también: cada vez son más los creyentes (incluidos los teólogos) adultos, que optan por un pensamiento teológico adulto, descondicionado, desinhibido, sin miedo[27], que descubren que muchas veces la única razón[28] para mantener posturas tradicionales es el miedo, el apego fideísta a lo que «siempre ha sido así», a «lo que siempre ha dicho la santa madre Iglesia». Descubriendo una nueva percepción, son cada vez más los cristianos y cristianas que descubren que pueden y que quieren «cruzar el Rubicón»...

Todos estos factores hacen que esté creciendo la corriente llamada pluralista, que se contrapone simultáneamente al exclusivismo y al inclusivismo. Abordémosla finalmente. (Continuará). ***R***

Si el inclusivismo no deja de ser un «exclusivismo suavizado», ¿no se nos estará exigiendo un replanteamiento más a fondo, más radical, que trate de escuchar lo que el Espíritu nos hace sentir hoy desde la conciencia de la humanidad y en los signos de los tiempos? ¿Será la hora de un «cambio de paradigma», de una ruptura que nos saque de lo que el exclusivismo y el inclusivismo tienen en común, paradigmas en los que todavía estamos cautivos después de veinte siglos?

[26] VIGIL, J.M., Espiritualidad del pluralismo religioso, en ASETT, Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación, Verbo Divino, Quito 2003, colección «Tiempo axial» nº 1, p. 137-155.

[27] El miedo afecta a todos los teólogos cristianos porque fácilmente intuyen que la posición pluralista va a exigir una «desconstrucción y una reconstrucción» de todo el edificio teológico cristiano.

[28] KNITTER insiste en que «la única razón» que en el fondo retiene a muchos teólogos a dar el paso y «cruzar el Rubicón» es el apego a las posiciones tradicionales, el miedo a la ruptura que conlleva la posición pluralista, el argumento de autoridad de la Biblia y de las Iglesias en «lo que siempre se ha dicho y creído»… no verdaderas razones ni argumentos. Hans Küng's Theological Rubicon, en SWIDLER, Leonard (Ed.), Toward a Universal Theology of Religion, Orbis Books, Maryknoll 1988, p. 224-230.

REFORMA E INFLUENCIA SOCIAL



Máximo García Ruiz

Licenciado en sociología y doctor en teología. Profesor emérito de la Facultad de Teología de la UEBE y profesor invitado en otras instituciones académicas. Por muchos años fue Secretario ejecutivo y presidente del Consejo Evangélico de Madrid y es miembro de la Asociación de teólogos Juan XXIII. Actualmente se dedica a la investigación teológica y a la escritura.

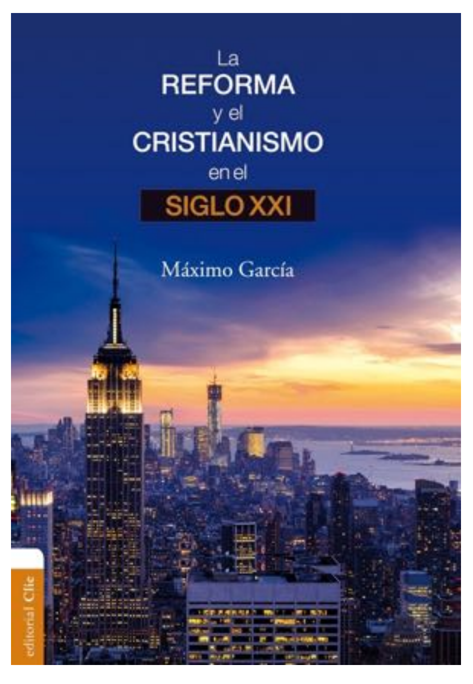
UN BUEN AMIGO con el que siento una gran afinidad espiritual, al margen de otras posibles identidades religiosas e intelectuales, me escribe lo siguiente: "He leído con mucha satisfacción el artículo *Protestantismo sin Reforma*.* Haces en él una acertada disección del protestantismo actual". Procediendo de quien proceden estas palabras, encierran un enorme valor que me enorgullece y alienta para seguir reflexionando en torno al sentido de la Reforma (mayormente de los herederos de la Reforma o, tal vez con mayor concreción, de aquellos que se identifican como herederos de la Reforma) en el entorno del cristianismo universal y, más aún, en el ámbito de las religiones en general como un medio de aproximación a Dios y de entendimiento entre los seres humanos.

Comenta mi interlocutor que "habría que llegar a un acuerdo de las denominaciones **históricas** [protestantes] para lograr establecer un espacio común (centro o instituto) cultural para difundir el legado de la Reforma". Una sugerencia valiosa, sin duda, aunque tal vez fuera de tiempo. Es prácticamente imposible que una vaca y una mula trillen al unísono uncidas a un mismo yugo. Su naturaleza es muy diferente; se mueven a un ritmo distinto. Durante demasiado tiempo se ha propagado un *evangelicalismo* de las emociones que ha ido postergando y anulando al protestantismo histórico de la fe neotestamentaria que se expresa en el testimonio personal y no en las emociones, es decir, que cree en la conversión de las personas, la *metanoia*, que tiene como resultado un cambio de opinión y produce el nuevo nacimiento que da paso a una ética distintiva. El cristianismo de las emociones es excluyente, intolerante, siempre mirando hacia atrás, incapaz de aceptar cambios en los esquemas en los que ha sido adoctrinado.

Establecer un espacio común, un centro o un instituto en el que se difunda el legado de la Reforma, es un buen deseo y un gran propósito. Tal vez de entre las nuevas generaciones de evangélicos dis-

* También en *Renovación* nº 52, p. 8





Portada del libro "*La Reforma y el Cristianismo en el siglo XXI*", del autor de este artículo. Reseña al final de la revista.

conformes con el sesgo que toman algunas de sus iglesias, colonizadas por los movimientos neopentecostales y fundamentalistas, se opte por impulsar proyectos de ese tipo, en lugar de apartarse silenciosamente de sus congregaciones, cuando comprueban que el evangelio que les predican se ha convertido en algo irrespirable, tal y como está ocurriendo en la actualidad en iglesias otrora representativas del protestantismo reformado. Las iglesias celebran con regocijo la incorporación de quienes se unen a ellas atraídos por los cánticos de sirenas de las teologías de la prosperidad o la proclamación del "Cristo tapa-agujeros", pero no echan cuentas de quienes huyen por el portillo trasero, incapaces de soportar la zafiedad y el recurso a las emociones compulsivas como respuesta a las demandas espirituales.

Menciona mi buen amigo, desde su inquietud y experiencia consolidada como "cristiano viejo", la necesidad de "llevar a cabo actos y programas académicos y culturales que favorezcan la penetración e implantación, con solidez teológica y relevancia social, del protestantismo en la sociedad española". ¡Ahí es nada! "Con la Iglesia hemos topado, amigo Sancho", exclamaría don Quijote; y mi abuela, que era una murciana con mucha retranca diría: "Ahí, ahí está la madre del cordero". Es como el triángulo de las Bermudas, las tres grandes carencias del protestantismo español: 1) Actos y programas académicos; 2) Implantación y penetración en la sociedad española; y 3) Solidez teológica.

En muy pocas palabras, ese es el gran proyecto y es, además, la gran carencia del protestantismo español. Estamos cerrando el año del V Centenario de la Reforma. Casi la totalidad de iglesias, asociaciones, consejos autonómicos y federaciones nacionales han hecho algún acto de celebración poniendo a contribución, sin duda alguna, la mejor buena voluntad y un meritorio esfuerzo. Cabe preguntarse, sin embargo, si los actos celebrados han respondido a alguna de las tres carencias mencionadas, ya que, aunque algunas autoridades estatales, autonómicas y locales acudieron a algunas de las celebraciones, una vez más la repercusión en los medios de comunicación no evangélicos ha sido nula; y algo que parece simplemente anecdótico, pero que evidencia la falta de influencia social, ha sido la negativa de los órganos competentes a emitir un sello conmemorativo de la Reforma, tal vez el único país europeo de relieve que no lo ha hecho. ¡Incluso el Vaticano ha emitido el suyo propio! Mi interlocutor cierra sus reflexiones haciendo referencia al recurrente aniversario con unas palabras que hacemos nuestras: "Tengo la sensación de que en España han hecho más por el V Centenario los no protestantes que los protestantes". ***R***

Establecer un espacio común, un centro o un instituto en el que se difunda el legado de la Reforma, es un buen deseo y un gran propósito. Tal vez de entre las nuevas generaciones de evangélicos disconformes con el sesgo que toman algunas de sus iglesias, colonizadas por los movimientos neopentecostales y fundamentalistas, se opte por impulsar proyectos de ese tipo…

ESTADO ACTUAL DE LA DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE LA JUSTIFICACIÓN



Alfonso Ropero

Director Editorial de CLIE. Doctor en Filosofía (2005) en la Saint Alcuin House, College, Seminary, University, Oxford Term (Inglaterra); Máster en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas) de Santa Cruz de Tenerife (España); y graduado por la Welwyn School of Evangelis (Herts, Inglaterra). Es profesor de Historia de la Filosofía en el mencionado Centro de Investigaciones Bíblicas (CEIBI); Durante casi veinte años ejerció el pastorado hasta su dedicación completa a la investigación teológica y a la escritura.

La nueva perspectiva de Roma sobre Lutero En un discurso en el encuentro con los obispos de la Iglesia nacional danesa, en la residencia del obispo luterano de Roskilde, martes 6 de junio 1989, Juan Pablo II razonaba:

> "Los esfuerzos científicos de los investigadores evangélicos y de los católicos, que han logrado resultados excelentes, han conducido a un panorama pleno y diferenciado de la personalidad de Lutero y a una complicada conexión de los acontecimientos históricos en la sociedad, en la política y en la Iglesia de la primera mitad del siglo XVI. De todos modos, lo que ha salido a la luz de modo convincente es la profunda religiosidad de Lutero que ardía de ansia abrasadora por el problema de la salvación eterna" (Carta al cardenal Willebrands, 31 de octubre, 1983).

Otro tanto hizo su sucesor Benedicto, en su visita a Erfurt en 2011. "Como Obispo de Roma, es para mí un momento emocionante encontrarme en el antiguo convento agustino de Erfurt con los representantes del Consejo de la Iglesia Evangélica de Alemania. Aquí, Lutero estudió teología. Aquí, en 1507, fue ordenado sacerdote. Contra los deseos de su padre, no continuó los estudios de derecho, sino que estudió teología y se encaminó hacia el sacerdocio en la Orden de San Agustín. En este camino, no le interesaba esto o aquello. Lo que le quitaba la paz era la cuestión de Dios, que fue la pasión profunda y el centro de su vida y de su camino. '¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?': Esta pregunta le penetraba el corazón y estaba detrás de toda su investigación teológica y de toda su lucha interior. Para él, la teología no era una cuestión académica, sino una lucha interior consigo mismo, y luego esto se convertía en una lucha sobre Dios y con Dios.

"¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso? No deja de sorprenderme que esta pregunta haya sido la fuerza motora de su camino. ¿Quién se ocupa actualmente de esta cuestión, incluso entre los cristianos? ¿Qué significa la cuestión de Dios en nuestra vida, en nuestro anuncio? (…) La pregunta: ¿Cómo se sitúa Dios respecto a mí, cómo me posiciono yo ante Dios? Esta pregunta candente de Martín Lutero debe convertirse otra vez, y ciertamente de un modo nuevo, también


Lutero en la Dieta de Worms (del 28 de enero al 25 de mayo de 1521)

en una pregunta nuestra. Pienso que esto sea la primera cuestión que nos interpela al encontrarnos con Martín Lutero" (29 de septiembre de 2011).

Por este motivo, Benedicto XVI no tuvo repararon en poner en poner a Lutero como un modelo para los católicos. Además que "el pensamiento de Lutero y su entera espiritualidad eran cristocéntricas" y "Cristo fue el corazón de su espiritualidad y que el amor por Él, viviendo en comunión con Él, fue lo que guió su vida". Afirmaciones valientes y totalmente correctas histórica y teológicamente, pero que molestaron a muchos de sus fieles.

El cardenal Walter Kasper, uno de los teólogos vivos más prestigiosos de la Iglesia católica, el pasado 18 de enero de 2016 dictó una conferencia la Universidad Humboldt de Berlín sobre la figura de Lutero, al que sitúa en una lista de padres, santos y doctores de la Iglesia[1]. Con esta valoración —¡Lutero entre los santos padres de la Iglesia!—, Kasper se atrajo las iras de los conservadores, y más por tratarse de un teólogo muy próximo al actual papa Francisco, que está en el centro de la diana de todos los ataques del catolicismo integrista.

El papa Bergoglio, durante su vuelo de retorno de Armenia a Roma (domingo 26 de junio de 2016), dio una conferencia de prensa a los periodistas que iban a bordo del avión, que levantó grandes ampollas en los medios tradicionalistas. A la pregunta sobre Martín Lutero y lo que representó la Reforma, el papa respondió:

> "Yo creo que las intenciones de Martín Lutero no eran equivocadas, era un reformador (...) En ese tiempo la Iglesia no era un modelo de imitar, había corrupción en la Iglesia, había mundanidad, el apego al dinero, al poder, y por esto él protestó. Él era inteligente, ha dado un paso adelante justificando por qué lo hacía, y hoy luteranos y católicos, protestantes, todos, estamos de acuerdo con la doctrina de la justificación, en este punto tan importante él no se estaba equivocado"[2].

Al decir que Lutero "no estaba equivocado" sobre el gran caballo de batalla de Roma y la Reforma, la doctrina de la justificación por fe sola, Francisco hacía referencia a la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación, documento que recoge el acuerdo al que se llegó sobre este tema entre los representantes oficiales de la Iglesia Católica y de la Federación Luterana Mundial, que agrupa a 74 millones de fieles. Esta declaración fue firmada 1999 en Augsburgo, precisamente porque en esta ciudad fue escrita una página decisiva de la reforma luterana, la Confesión de Augsburgo, la última tentativa verdaderamente seria que, después de la ruptura, tuvo lugar para intentar llegar a un acuerdo entre luteranos y católicos. En esta Declaración Conjunta las dos Iglesias reconocen un acuerdo fundamental en la doctrina de la justificación. "Ahora podemos confesar conjuntamente una doctrina que fue causa de separación: Sólo Dios justifica al pecador, sólo Dios salva".

Los católicos tradicionalistas, integristas, o como se les quiera llamar pro-

¿Cómo se puede decir que el hereje que provocó la ruptura de la Iglesia, el cismático que dividió la Iglesia, el monje soberbio que no quiso someterse a la autoridad eclesiástica tenía razón? ¿Acaso la Iglesia que es una, santa católica y apostólica, guiada por el mismísimo vicario de Cristo, cuya infalibilidad garantiza todos sus dogmas, se equivocó en este punto tan importante?

[1] W. Kasper, Martín Lutero. *Una perspectiva ecuménica*. Sal Terrae. Santander 2016.

[2] "¿Qué dijo el Papa Francisco sobre Lutero y la corrupción en la Iglesia?", https://www.aciprensa.com/noticias/que-dijo-el-papa-francisco-sobre-lutero-y-la-corrupcion-en-la-iglesia-18302 Texto completo de la conferencia: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-conferenza-stampa.html

También la Iglesia evangélica de Dinamarca (luterana), rechazó dicha declaración argumentando que es un texto que el propio Lutero habría rechazado, pues se acerca a la doctrina católica sobre la justificación y se aparta del sola fide reformada, pese que a que el texto de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación es bastante claro al respecto.

testaron enérgicamente, ¿cómo es eso de que Lutero tenía razón en una doctrina tan propia del catolicismo como la salvación por fe y obras? ¿Cómo se puede decir que el hereje que provocó la ruptura de la Iglesia, el cismático que dividió la Iglesia, el monje soberbio que no quiso someterse a la autoridad eclesiástica tenía razón? ¿Acaso la Iglesia que es una, santa católica y apostólica, guiada por el mismísimo vicario de Cristo, cuya infalibilidad garantiza todos sus dogmas, se equivocó en este punto tan importante? Demasiado para todos aquellos que, de un modo u otro, siguen creyendo que fuera de la Iglesia no hay salvación, o al menos, no otras iglesias verdaderas.

"El hecho de que el Antipapa Francisco haya declarado que Lutero «no se ha equivocado» sobre la justificación, y que él está de acuerdo con los protestantes en este asunto, es del tipo de herejía más notoria e indignante. Él mismo es un protestante. Aquellos que obstinadamente consideren al Antipapa Francisco como siendo un católico a la luz de estos hechos, definitivamente son unos herejes. (…) La Declaración conjunta con los luteranos sobre la Justificación fue aprobada completamente por los Antipapas Juan Pablo II y Benedicto XVI. Benedicto XVI incluso dijo que fue "firmado por la Iglesia Católica". (…). Entonces, al estar de acuerdo con Lutero y aceptar la herejía protestante, Francisco está siendo un fiel hijo de la Gran Ramera, la secta del Vaticano II. Esta es la razón por la cual no sólo se debe rechazar al declarado apóstata Antipapa Francisco. Uno debe también rechazar a todos los Antipapas del Vaticano II (a toda la falsa Iglesia) y abrazar la fe católica, íntegra e inmaculada"[3].

Acuerdo y desacuerdo sobre la Declaración conjunta

Los protestantes también recibieron negativamente la Declaración conjunta. La Iglesia Evangélica Luterana Argentina (no afiliada a dicha Federación Luterana Mundial) manifestó abiertamente su rechazo argumentando que «la alternativa que la Declaración conjunta presenta como propuesta para concretar la unificación de la iglesia que se dividió en el siglo XVI, no es buena por más de una razón, pero la más importante es que pretende dar una alternativa de consenso por la vía más peligrosa para el evangelio mismo. Porque una verdad distorsionada es una falsedad, pero una verdad aguada no puede ser ni verdad ni falsedad. (…) Jesús lo dice: "o están conmigo o contra mí"; términos medios para la verdad de Dios no hay"[4].

También la Iglesia evangélica de Dinamarca (luterana), rechazó dicha declaración argumentando que es un texto que el propio Lutero habría rechazado, pues se acerca a la doctrina católica sobre la justificación y se aparta del sola fide reformada, pese que a que el texto de la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación es bastante claro al respecto. Entre otras cosas afirma que «sólo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras».

Todos los seres humanos somos llamados por Dios a la salvación en Cristo. «Sólo a través de Él somos justificados cuando recibimos esta salvación en fe».

Algunos pueden pensar que la Federación Luterana Mundial es liberal y que busca más el compromiso religioso que la verdad de Dios, lo cual es aprovechado por Roma para llevar a cabo su táctica y maniobra de neutralizar el mensaje de la Reforma.

Pero no ha sido solo la Federación Luterana Mundial, sino que el Consejo Metodista Mundial, que comprende la mayor parte de las denominaciones mundiales wesleyanas con cerca de 75 millones de fieles, también se unió a la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación en julio de 2006, después de siete años de deliberaciones. Por si fuera poco, recientemente, el pasado día 5 de julio 2017, las Iglesias Reformadas representadas por la Comunión Mundial de las Iglesias Reformadas (con unos 80 millones de fieles en 108 países), se sumaban, en Wittenberg (Alemania), precisamente donde Lutero impulsó la reforma, a la Declaración Conjunta

[3]http://www.vaticanocatolico.com/iglesiacatolica/francisco-martin-lutero-justificacion/#.Wa-07rEryi5

[4] Rechazo a la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación, http://www.sanlucas.org/portal/node/3

[5], lo cual "quiere decir prácticamente, según monseñor Brian Farrell, secretario del Consejo Pontificio para la Unidad Cristiana (PCPUC), que la Iglesia católica y todas las Iglesias históricas protestantes tienen la misma visión teológica de cómo se hace real la salvación. Y, por lo tanto, tenemos una base común para una gran colaboración, no sólo espiritual, sino también eclesial: es decir que ahora las Iglesias tienen una base para poder colaborar más intensamente"[6].

En el borrador preparado para la ocasión por Comunión Mundial de las Iglesias Reformadas, podemos leer: "Afirmamos nuestro acuerdo doctrinal fundamental con la enseñanza expresada en la DCDJ, y expresamos profunda gratitud por el gran avance que se ha logrado en este consenso ecuménico. Nos regocijamos juntos y juntas en que las diferencias doctrinales históricas sobre la doctrina de la justificación ya no nos dividan, y experimentamos esto como un momento de auto-examen, de conversión y de nuevo compromiso mutuo, manifestando una nueva unidad y avances en nuestro testimonio común por la paz y la justicia. De acuerdo con el principio reformado, "ecclesia reformata semper reformanda secundum verbum dei", abrazamos la nueva realidad que este acuerdo compartido promete"[7]. Los redactores de este borrador, como buenos reformados, al tiempo que afirman su acuerdo, añaden la contribución que pueden hacer al mismo. "Esperamos no sólo afirmar, sino también enriquecer y ampliar el actual grado de consenso. Abrazamos el modelo de consenso diferenciado y la apertura, la diversidad y la riqueza del lenguaje teológico que hacen que sea posible. Aquí también deseamos añadir nuestros enfasis distintivos a los que ya fueron compartidos por otros"[8]. El documento sigue con diversos subrayados y aportaciones.

[5] La Comunión Reformada se sumó al acuerdo Luterano – Católico sobre la Justificación, https://americalatinacaribe.lutheranworld.org/es/content/la-comunion-reformada-se-sumo-al-acuerdo-luterano-catolico-sobre-la-justificacion-4

[6] "Nuevo paso ecuménico sobre la Doctrina de la Justificación", http://es.radiovaticana.va/news/2017/07/04/nuevo_paso_ecuménico_sobre_la_doctrina_de_la_justificación/1323026

[7] http://wcrc.ch/wp-content/uploads/2016/07/JDDJ-RevisedDraftOnAssociation-Espanol.pdf

[8] Id.

¿Se equivocó Trento?

Luteranos, metodistas, reformados[9] y católicos, pues, reconocen estar de acuerdo sobre la doctrina de la justificación. Algo sorprendente e inaudito. ¿Cómo explicar, pues, los 500 años de enfrentamiento y polémica habido sobre este punto? ¿Se equivocó el concilio de Trento cuando condenó claramente la doctrina reformada de la justificación. En el canon IX sobre la justificación dice:

> "Si alguno dijere, que el pecador se justifica con sola la fe, entendiendo que no se requiere otra cosa alguna que coopere a conseguir la gracia de la justificación; y que de ningún modo es necesario que se prepare y disponga con el movimiento de su voluntad; sea anatema".

¿Ha cedido Roma o ha cedido la Reforma?

Próximamente dedicaremos un estudio a al análisis al documento de la Declaración conjunta para disipar tergiversaciones.

José Grau escribió en su día: "Así como en Trento la iglesia romana descafeinó a Agustín, ahora estos luteranos del brazo de los católicos descafeinan a Lutero"[10]. Afirmación que me parece una frivolidad[11].

[9] Leonardo De Chirico critica que estas iglesias están altamente influenciadas por tendencias liberales y postliberales, por lo que no son capaces de entender las diferencias entre la "sola gracia" reformada y la "gracia sacramental" católica. Is the Roman Catholic Church Now Committed to "Grace Alone"? http://wrfnet.org/articles/2017/07/wrf-member-leonardo-de-chirico-responds-warc-statement-justification#.Wc0GSLEryi5

Luteranos, metodistas, reformados y católicos, pues, reconocen estar de acuerdo sobre la doctrina de la justificación. Algo sorprendente e inaudito. ¿Cómo explicar, pues, los 500 años de enfrentamiento y polémica habido sobre este punto? ¿Se equivocó el concilio de Trento cuando condenó claramente la doctrina reformada de la justificación?

¿Quién se equivoca, o quién engaña a quién?

Hans Küng sorprendió al mismo Karl Barth cuando aquel demostró que la doctrina de la justificación creída por la Iglesia católica y las Iglesias reformadas no era incompatible, sino muy semejantes en contenido, aunque diferentes en la manera de explicarla. Pre-

[10] José Grau, "Declaración Católico-Luterana acerca de la Justificación", http://www.conocereislaverdad.org/Declarcatlutergrau.htm. Por el contrario, César Vidal considera que la Declaración conjunta asume de manera absoluta y clara las posiciones reformadas en lo que a la justificación por fe se refiere. Así que él la considera un triunfo de la Reforma (El caso Lutero, p. 196. Edad Madrid 2008.

"Lutero rechazó la representación de la gracia misma como realidad interior al hombre. Por eso él distingue entre la justificación y la santificación que le está ligada o que la sigue, entre el favor de Dios y nuestra renovación, entre la imputación de la justicia de Cristo y sus efectos en una vida nueva.



El Papa Francisco abraza al reverendo Martin Junge, secretario general de la Federación Luterana Mundial, mientras se ve en el fondo al arzobispo luterano Ante Jackelen, primado de la Iglesia de Suecia (AP)

cisamente este año se cumplen 60 años de la publicación de Hans Küng sobre La justificación en la teología de Karl Barth, una interpretación católica[12], que una década después fue publicada el español[13].

Otro teólogo católico alemán, Otto Hermann Pesch, varios años después publicó un importante estudio sobre la teología de Tomás de Aquino[14], en la que muestra la compatibilidad de la teología de la salvación y la gracia de este gran teólogo medieval con la teología de Lutero[15].

Para Pesch los decretos del Concilio de Trento no atañen realmente a Lutero, ni tampoco Lutero está realmente en oposición al Concilio.

¿Cómo es esto posible?

Para Pesch, ciertamente Lutero puede hablar con propiedad de la fe sola, que recibe de Dios la justicia, y no falta nada entonces, y menos que nada la "cooperación" del hombre mediante sus méritos que vendría a completar la acción de Dios en beneficio del pecador. Trento si habla de la necesaria "cooperación" del hombre en su justificación, pero, según Pesch, la "cooperación" que afirma el Concilio es siempre ya un obrar del hombre literalmente "suscitado" por la gracia de Dios. "Para que hubiera una oposición real, haría falta que Lutero hubiera dicho: la que recibe la justificación es una gracia que no tiene necesidad de «la gracia de Dios que despierta y que llama». Ahora bien: esto sería absurdo para Lutero. Para él, la gracia que justifica es enteramente

[11] A la pregunta "¿Se ha alcanzado por vía de compromiso: a base de callar las divergencias y pactando unas fórmulas ambiguas sin apenas contenido?", el prelado y teólogo católico español Pedro Rodríguez, responde con conocimiento de causa: "El riesgo de la fórmula ambigua está siempre presente en este tipo de trabajos y no es infrecuente que un teólogo encuentre el consenso de una comisión mixta no suficientemente fundado. De ahí la naturaleza propia de esos documentos, que son, en cuanto tales, documentos de trabajo. Ahora estamos, en cambio, ante un documento que pasa más allá. Es una declaración común. Pero una declaración que, al tener esa estructura un tanto complicada de "Declaración" más "Anexo", ha de ser leída con mucha atención y con una cierta práctica en este tipo de cuestiones. No olvidemos que en este Acuerdo se abordan cuestiones que se han hecho célebres en la historia de la cultura europea y casi han cristalizado en fórmulas explosivas… Quien lea con sencillez y "todo seguido" la Declaración conjunta, advertirá, por ejemplo, al llegar al cap. III (La interpretación común de la justificación) qué patrimonio tan grande de fe cristiana en materia de justificación tenemos, un patrimonio que permite "avanzar" —y tratar de comprender a su luz nueva— las divergencias, que puede resultar que no lo sean tanto... Siempre he pensado que la unidad la da de Dios sólo Dios, pero que nosotros hemos de luchar por buscar las convergencias". Primer acuerdo «oficial» entre católicos y luteranos. http://www.conoze.com/doc.php?doc=1417

[12] Original: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Johannes Verlarg, Einsiedeln 1957.

[13] Hans Küng sobre La justificación por la fe según Karl Barth. Estela, Barcelona 1967.

[14] Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Mainz en 1988.

[15] Otto Hermann Pesch, Tomas de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval. Herder, Barcelona 1992. Comentando el dicho paulino "la letra mata, pero el Espíritu da la vida" (2 Cor 3:6), Tomás de Aquino escribe que por "letra" se entienden también los preceptos morales del Evangelio, por lo cual "también la letra del Evangelio mataría, si no se añadiera, dentro, la gracia de la fe que sana" (Summa Theologiae, I-IIae, q.106, a.2).

don de la gracia de Dios". "La fe que justifica es un don de la gracia de Dios, y como lo muestran numerosas afirmaciones de Lutero, el amor a Dios y al prójimo forma parte de la fe, como el fruto forma parte del árbol"[16].

"Lutero rechazó la representación de la gracia misma como realidad interior al hombre. Por eso él distingue entre la justificación y la santificación que le está ligada o que la sigue, entre el favor de Dios y nuestra renovación, entre la imputación de la justicia de Cristo y sus efectos en una vida nueva. A la inversa, los Padres de Trento, eran prisioneros de un temor: quien rechaza esta idea de la gracia como realidad interior al hombre declara que Dios es impotente: es aparentemente incapaz de cambiar al hombre interiormente por su gracia"[17].

No vamos a entrar ahora en las aguas profundas de la teología, pero valgan estás notas para que nos demos cuenta que la cuestión en más compleja de lo que a primera vista parece.

Entonces, ¿fue la Reforma protestante un caso de «mucho ruido para nada»? ¿Fruto de un equívoco?, como se pregunta Raniero Cantalamessa. No, lo que ocurre es que en los días de Lutero, como reconoce Cantalamessa, la situación de la Iglesia, desde hacía tiempo, no reflejaba realmente las convicciones de los grandes teólogos católicos sobre la gracia —Agustín, Gregorio, Bernardo, Tomás de Aquino—. La vida, la catequesis, la piedad cristiana, la dirección espiritual, por no hablar de la predicación popular: todo parecía afirmar lo contrario, es decir que lo que cuenta son las obras, el esfuerzo humano. "El fenómeno tenía raíces lejanas comunes a toda la cristiandad y no sólo a la latina. Después de que el cristianismo se convirtió en religión de estado, la fe era algo que se absorbía espontáneamente a través de la familia, la escuela, la sociedad. No era tan importante insistir sobre el momento en que se llega a la fe y sobre la decisión personal con la que se llega a ser creyente, cuanto insistir en las exigencias prácticas de la fe, en otras palabras, sobre la moral, sobre las costumbres".

"Gracias a Lutero, la doctrina de la justificación gratuita por la fe tuvo por efecto una indudable mejora de la calidad de vida cristiana, debido a la circulación de la palabra de Dios en lengua vulgar y a los numerosos himnos y cantos inspirados"[18].

Muchos no admiten la observación del sacerdote Cantalamessa, cuando dice que Lutero tuvo el mérito de traer a la luz esta verdad —la salvación como pura gracia—, después de que durante siglos, al menos en la predicación cristiana, se había perdido el sentido, y es esto sobre todo lo que la cristiandad le debe a la Reforma. "¿Realmente se puede afirmar con justicia que los santos, doctores, predicadores y maestros espirituales desconocieron en sus predicaciones la gratuidad de justificación del hombre por la gracia que en la fe tiene su inicio?"[19]

Por experiencia personal, puedo afirmar que sí. Y esto durante siglos, casi hasta nuestros días. Se partía de la base que todos los bautizados éramos cristianos y la mayoría de las homilías consistían en hacer llamamientos al buen comportamiento, a las buenas

Por experiencia personal, puedo afirmar que sí. Y esto durante siglos, casi hasta nuestros días. Se partía de la base que todos los bautizados éramos cristianos y la mayoría de las homilías consistían en hacer llamamientos al buen comportamiento, a las buenas obras, a la penitencia, al sacrificio, a adquirir méritos para la eternidad. Hasta la misma palabra griega utilizada por el Nuevo Testamento para "conversión", metanoia, se traducía por "penitencia", con todas las connotaciones de esfuerzo y dolor que esta palabra evocaba y sigue evocando.

[16] Otto Hermann Pesch, "La respuesta del Concilio de Trento. Decisiones doctrinales antireformatorias y sus consecuencias", http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol41/164/164_pesch.pdf

[17] Id.

[18] R. Cantalamessa, «*Se ha manifestado la justicia de Dios*». El V centenario de la Reforma protestante, una ocasión de gracia y de reconciliación para toda la Iglesia, https://es.zenit.org/articles/quinta-predicacion-de-cuaresma-2017-del-padre-cantalamessa-con-la-presencia-del-papa/

[19] José Miguel Arráiz, "¿Martín Lutero tenía razón?", http://www.apologeticacatolica.org/Protestantismo/Protestantes/protes23.html

[20] Desde el mismo inicio del Catecismo que se impartía a la infancia y que comenzaba con la pregunta: "¿Eres cristiano?", a lo que se respondía: "Soy cristiano por la gracia de Dios".

La Biblia, al ser un libro cerrado para la mayoría de los fieles, poco podía ayudarles. Aquí la Biblia tiene un papel principal. Como ocurrió con Lutero y el resto de reformadores. Se puede decir que en este punto se dejaron instruir por Dios, y aunque en otros muchos puntos discreparon, todos fueron unánimes en resaltar el mensaje de la salvación por gracia de Dios, recibida mediante la fe, la fe sola, desnuda de méritos y pretensiones, pero rebosante de amor y gratitud a un Salvador tan grande.

obras, a la penitencia, al sacrificio, a adquirir méritos para la eternidad. Hasta la misma palabra griega utilizada por el Nuevo Testamento para "conversión", metanoia, se traducía por "penitencia", con todas las connotaciones de esfuerzo y dolor que esta palabra evocaba y sigue evocando.

La fe parecía consistir en aprender de memoria el credo, las oraciones y la confesión del yo pecador. Cada domingo se cantaba la misma canción tomada del Salmo 85:2: "Perdona a tu pueblo, perdónalo Señor, no estés



Acto ecuménico de "conmemoración" de la Reforma luterana, entre el Papa Francisco y los luteranos de Suecia (foto: votocatolico.co).

para siempre enojado". Y así una vez tras otra. Yo recuerdo que, en mente infantil, me entristecía y me enfadaba con Dios, casi reconveniéndole: "Pero ¿cuándo nos perdonarás de una vez? ¿Cuándo dejarás de estar enfadado?"

Ciertamente la doctrina de la gracia estaba ahí[20], en los manuales de teología, pero no llegaba al pueblo, quizá porque muchos sacerdotes eran los primeros que carecían experiencia de la misma. El mismo Lutero dijo, cuando se le recriminó que también los doctores católicos creían y enseñaban la gracia de Dios en la salvación, que podía admitir que esto es verdad, pero lo que le preocupa es que esta enseñanza no llegaba al pueblo.

La Biblia, al ser un libro cerrado para la mayoría de los fieles, poco podía ayudarles. Aquí la Biblia tiene un papel principal. Como ocurrió con Lutero y el resto de reformadores. Se puede decir que en este punto se dejaron instruir por Dios, y aunque en otros muchos puntos discreparon, todos fueron unánimes en resaltar el mensaje de la salvación por gracia de Dios, recibida mediante la fe, la fe sola, desnuda de méritos y pretensiones, pero rebosante de amor y gratitud a un Salvador tan grande.

Ocurre que siempre que se "descubre" la Biblia se produce una renovación religiosa. No por sí misma, sino por lo que ella transmite: el mensaje de Dios. Esto lo comprendió con honestidad y lo dijo con valentía el papa Francisco en su viaje a Suecia, el 31 octubre de 2016, "con gratitud, reconocemos que la Reforma ha contribuido a dar mayor centralidad a la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia"[21]. Y prosiguió:

> "La experiencia espiritual de Martín Lutero nos interpela y nos recuerda que no podemos hacer nada sin Dios. '¿Cómo puedo tener un Dios misericordioso?'. Esta es la pregunta que perseguía constantemente a Lutero. En efecto, la cuestión de la justa relación con Dios es la cuestión decisiva de la vida. Como se sabe, Lutero encontró a

[21] Hay quien considera que las palabras de encomio de Bergoglio sobre Lutero, son solo un guiño para contentar a sus ilustres anfitriones protestantes, diplomacia vaticana. "Lutero no fue reivindicado por el papa Francisco. La ceremonia en Lund se restringió a expresar consideraciones generales, que dejaron intocado el entramado eclesiástico del siglo XVI que condenó al ex monje agustino, llamado por León X el peor de los herejes y bestia salvaje" (Carlos Martínez García, ¿Reivindicó el papa Francisco a Lutero? http://www.jornada.unam.mx/2016/11/09/opinion/023a2pol). Sinceramente, me parece un juicio equivocado e injusto que no tiene en cuenta los acontecimientos de los últimos años ni la nueva apreciación romana de la Reforma, a los que ya hemos aludido.

> ese Dios misericordioso en la Buena Nueva de Jesucristo encarnado, muerto y resucitado. Con el concepto de 'solo por la gracia divina', se nos recuerda que Dios tiene siempre la iniciativa y que precede cualquier respuesta humana, al mismo tiempo que busca suscitar esa respuesta. La doctrina de la justificación, por tanto, expresa la esencia de la existencia humana delante de Dios"[22].

El nuevo tipo de cristiano, lector de la Biblia, iniciado por la reforma, ensanchó la experiencia del creyente común, el cual pasó de ser un mero sujeto pasivo a un sujeto activo. Alguien que no solo conoce su fe como conjunto de creencias, sino que las vive como experiencia personal. La experiencia le lleva a aumentar el conocimiento, y a la vez el conocimiento le lleva a nuevas experiencias; lo cual contribuye a ahondar en la conciencia de su ser como persona, como portador de sentido, y no solo como receptos de dogmas que ni comprende ni hace suyos. La lectura de la Biblia acostumbra al creyente a hacer suyo el mensaje evangélico, a enriquecer su ser personal, su subjetividad, su capacidad de responder e intervenir en aquello que más le concierne, su relación con Dios y con su prójimo. Confiado en Dios, que eso es la fe, confía en sí mismo en cuando amado por Dios, y es capaz de aceptar por sí mismo la responsabilidad de la vida eterna fiado en la gracia del Dios que ha dado su vida para que él viva.

Creo que esto va a dar origen a la conciencia del hombre, que luego se va a secularizar, pero que comenzó siendo una experiencia de gracia. Lutero decía, no te conformes con creer que Jesús nació en un pesebre de Belén, lo que importa y salva es que Jesús nazca en tu corazón.



Cardenal Walter Kasper (Religión digital).

El hombre antiguo —que todavía pervive en el moderno— pensaba en términos de "sangre", de genes, diríamos hoy. Uno es lo que es por su "buena" o "mala" sangre. Esto es algo que no se puede modificar. La pertenencia a la familia determinaba el carácter y el destino de cada cual. Los hijos de los nobles serían nobles, y lo de los plebeyos, plebeyos. Lo mismo tocante a los oficios y ocupaciones. A partir de la Reforma, y sobre de John Locke, se empezó a ver que la naturaleza humana no está determinada por la sangre (sin negar la herencia biológica de cada uno), sino que puede cambiarse se introducen cambios en la economía, la cultura, la política, la familia[23]. El futuro se mejora y determina por la mejora y determinación de cada cual de cambiar en la sociedad todo aquello que impide el buen desarrollo de la persona, independientemente de su "sangre", familia, rango, poder, riqueza, o abolengo. ***R***

El nuevo tipo de cristiano, lector de la Biblia, iniciado por la reforma, ensanchó la experiencia del creyente común, el cual pasó de ser un mero sujeto pasivo a un sujeto activo. Alguien que no solo conoce su fe como conjunto de creencias, sino que las vive como experiencia personal.

[22] "Roma y Lutero se abrazan en Suecia", http://www.vidanuevadigital.com/2016/11/13/roma-y-lutero-se-abrazan-al-fin-en-suecia-2/

[23] Véase Manuel Durán, Diario de un aprendiz de filósofo, p. 226. Editorial Renacimiento, Sevilla 2007.

FILOSOFÍA POLÍTICA Y RELIGIÓN

#14

El modo de producción constituye, según Marx, una combinación históricamente determinada de fuerzas productivas y relaciones sociales.

***Salvador Giner**. La economía: División del trabajo y desigualdad social. Sociología. Cap. 5. pág.108. Ediciones Península. Barcelona, 1983.*



Jorge A. Montejo

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y C.C. de la Educación. Estudioso de las Religiones Comparadas.

Politeya y desigualdades sociales

Marx, en su extraordinario análisis social sobre los modos de producción existentes a lo largo de la historia, viene a decir que las fuerzas productivas son los medios de producción de manera general, que incluyen los recursos empleados para la producción así como los conocimientos prácticos para el desenvolvimiento de los mismos y las relaciones sociales propiamente dichas, las cuales se convierten indefectiblemente en un instrumento de *poder* y *autoridad* que sirven para regular la división del trabajo, así como las distintas jerarquías de empleo y mando, lo cual permite mantener el control del mismo.

En efecto, las propias relaciones productivas, en cualquier sociedad, se fundamentan y consolidan entre los distintos colectivos sociales, grupos y clases que estructuran toda sociedad. Y es que según la concepción marxista de la historia esto viene a significar la extremada complejidad de los medios de producción ya que la no adecuación de los mismos bien pudiera conducir a la *alienación por el trabajo*. Este es un hecho más que evidente en las sociedades de corte capitalista. Pero, vayamos por partes y analicémoslo con detenimiento.

No cabe duda alguna que desde los albores de las primitivas sociedades la *desigualdad social* fue un proceso en constante aumento. No hace falta más que echar un vistazo a la historia de la humanidad para percatarse de ello. *Las distintas sociedades de la antigüedad se caracterizaron por establecer brechas y diferencias sociales y económicas entre los ciudadanos por razones de clasismo social*. Eran sociedades de *castas* que marcaban diferencias entre ciudadanos de primera y de segunda cuando no algunos colectivos sociales no eran considerados ni tan siquiera eso, sino grupos serviles y de esclavitud. Nos preguntamos el porqué de esta situación que se ha venido dando de manera reiterada a lo largo de la historia humana y tan solo podemos encontrar una explicación: *la condición humana tendente a imponerse a los demás*. Así, por ejemplo, en la sociedad implantada por las *castas*, a las que me refería antes, estas suponían una manera especial y particular de estratificación social a la que se pertenecía por la condición del nacimiento y se basaba en un sistema rígido, inmóvil y sólido a la vez. El na-

cimiento dentro de un determinado estrato social marcaba de por vida la condición social del nuevo *nasciturus*.

Dentro del mundo medieval fueron varios los sistemas de *castas* implantados, en especial los pertenecientes a la nobleza y realeza de la época. La misma jerarquía eclesiástica suponía un sistema privilegiado de casta. En la India el sistema de *castas* tuvo su especial arraigo durante el colonialismo británico, pero no exclusivamente. Y así dentro del *hinduismo* el sistema de *castas* también imperó durante milenios. Tuvo que ser la Constitución de la India la que terminó por abolir el injusto sistema social de las *castas*. El imperio británico, a raíz de la colonización, implantó el sistema de *castas* marcando diferencias entre blancos e indígenas. Lo mismo hizo el imperio alemán en Ruanda o el propio imperio español en América y Filipinas. En fin, que ***la condición humana de dominio sobre otros siempre ha imperado a lo largo de los distintos pueblos, civilizaciones y culturas.*** En cada *politeya* el ser humano ha tratado siempre de establecer su *hegemonía* sobre aquellos que consideraba inferiores utilizando para ello los medios necesarios y recurriendo frecuentemente a la violencia con tal de imponer su criterio. Argumentos no faltaron, tanto políticos como sociales y hasta religiosos. Pero *en el fondo de todo subyacía la triste condición humana tendente a la explotación de los demás y el avasallamiento. La historia de la humanidad, en realidad, es un calco a lo largo de los distintos períodos o épocas históricas*.

Las *desigualdades sociales* han sido el denominador común en el devenir de la humanidad a lo largo de las distintas *politeyas*. Diversas han sido las protestas contra tales desigualdades pero ninguna desde un análisis tan profundo y exhaustivo como el efectuado por **Marx** y **Engels**. Ya hemos analizado el *materialismo dialéctico* propugnado por ambos filósofos alemanes y es por lo que no vamos a abundar aquí de nuevo en ello. Pero sí, en cambio, realizar algunas puntualizaciones muy precisas sobre el asunto de las *desigualdades sociales* desde la perspectiva marxista llevadas a cabo por todo un especialista en las tesis marxistas como fue **Antonio Gramsci**, al que nos referíamos al final del capítulo anterior.

En efecto, **Gramsci** realizó posiblemente uno de los estudios analíticos más completos que existen sobre el concepto de *hegemonía política* y su estrecha relación con el problema de las *desigualdades sociales* que azotan a la humanidad y siendo fuente permanente de enfrentamientos y conflictos sociales.

De entrada convendría tener una percepción lo más clara posible cuando nos referimos al concepto de *hegemonía*. Y es que entendemos por *hegemonía* aplicada al mundo social de la política como la supremacía que un estado, gobierno, nación o simple organización ejerce sobre otros tratando de implantar su cultura y sus tradiciones a toda costa, bien sea de manera directa por medio de la imposición o bien de una forma más indirecta a través de todo un proceso de *inculturación* y *socialización*. De todos modos el concepto gramsciano de *hegemonía* no resulta fácil de explicar y menos aún de entender. Leyendo a **Gramsci** en su tratado de *Introducción al estudio de la Filosofía (Editorial Crítica. Grupo Editorial Grijalbo. Barcelona,1985)* se desprenden toda una serie de ideas que conducen, de manera inequívoca, a interpretar el concepto "*hegemonía*" de distintas formas, lo cual hace presuponer que **Gramsci** aplica el concepto a diversas situaciones sociopolíticas y también religiosas, como veremos.

En primer lugar el concepto es aplicable por **Gramsci** en alusión unas veces para referirse al Estado, otras al partido político y, en fin, en ocasiones a la sociedad civil. Pero la idea central es la misma, es decir, la de supremacía y dominio. El concepto de *hegemonía* ya había sido utilizado con fines políticos en la etapa pre-revolucionaria rusa, entre 1910 y 1917. El mismo **Lenin**, el ideólogo marxista y padre de la revolución rusa de 1917, lo empleó en ocasiones si bien para contraponerlo al concepto de *corporación* y *gremio*. Incluso en los documentos externos de la *Internacional Comunista* aparece el término *"hegemonía"* como expresión



Antonio Gramsci (Wikipedia)

de alto contenido sociopolítico. ***En el esquema sociopolítico del marxismo se consideraba que el proletariado debería ejercer su hegemonía sobre los demás grupos explotados por el capitalismo.*** Se consideraba esencial tal hegemonía para propiciar la elevación progresiva de un campesinado explotado por los patronos. **Gramsci** reconoce en su análisis del *marxismo* la influencia de **Lenin** en su síntesis de aunar la *teoría* con la *praxis* marxista.

Curiosamente el concepto de *"hegemonía"* que había comenzado a aplicarse en la Rusia pre-revolucionaria, como veníamos diciendo, tiene sus orígenes mucho antes, concretamente en el programa fundacional del *Grupo de Emancipación del Trabajo* en 1884, el cual proponía que al ser la burguesía rusa todavía demasiado débil ante el poder omnímodo del *zarismo* debería ser la clase proletaria la encargada de seguir las consignas y orientación de la revolución democrática. Sería en principio **Georgi Plejanov**, teórico marxista e introductor de las tesis del marxismo en Rusia, quien hablaría primero del término un tanto vago de "dominación" para referirse al poder político como tal, incitando al proletariado a que asumiese el poder estatal en su apoyo a la burguesía implementando así la revolución contra el poder absolutista del *zarismo*. Sería bastante tiempo después cuando **Lenin** introduciría el término *"hegemonía"* en alusión a la supremacía del poder cívico en plena revolución.

Es evidente que en el mundo la riqueza está muy mal distribuida. Lamentablemente, con la pobreza no ocurre lo mismo. Si tan solo aproximadamente la riqueza ocupa el 1% de la población mundial el resto es una población mayoritariamente pobre, y en muchos casos se puede hablar de pobreza extrema, incluso en países desarrollados

Es el propio **Gramsci** precisamente quien reutilizaría de nuevo el término pero con distintos matices, como decíamos. Sin embargo, el concepto de *hegemonía* al que más comúnmente se refería **Gramsci** era de contenido esencialmente cultural con ciertas reminiscencias de carácter espiritual. Efectivamente, el filósofo marxista italiano consideraba esencial en este sentido que la función educativa era fundamental para el asentamiento del poder hegemónico del Estado. Y es función del Estado, según **Gramsci**, el proveer de los medios y recursos necesarios para la consecución del poder hegemónico. El Estado es el que tiene en sus manos el poder hegemónico y es por lo que debe administrarlo inteligentemente al pueblo. Pero esta concepción, en opinión de **Jürgen Habermas**, el célebre filósofo y sociólogo alemán, tiene sus riesgos. Para **Habermas** la cultura es un poderosos elemento inmovilizador de la capacidad reiventiva de los pueblos y los valores que transmite vienen a ser la manera en que el orden burgués se perpetúa indefinidamente. Coincido con la tesis de **Habermas** en este caso ya que la cultura como tal no debería nunca ser instrumento de manipulación al servicio del Estado sino más bien elemento que inteligentemente libere a los individuos sin sometimiento a ningún orden jerárquico establecido que tienda a convertirse en agente alienatorio del comportamiento de las masas. **Habermas**, al igual que **Gramsci**, se rebela contra el *capitalism*o alienante pero desde concepciones distintas, como observamos analizando el pensamiento de ambos.

Por otra parte, **Gramsci** consideraba que la religión, aún estando fuera de cualquier registro lógico y de sentido común, formaba parte de la conciencia colectiva del pueblo. Es curioso que **Gramsci**, fundador del Partido Comunista italiano, realizara sus reflexiones desde prisión, en el período más difícil de su vida, víctima del fascismo italiano. Curioso cuando menos por cuanto los momentos emocionales más intensos suponen para todo ser humano una especie de reencuentro con su conciencia religiosa. Este fenómeno es bastante común, por cierto. En **Gramsci** su problemática situación política le llevó a efectuar toda una serie de reflexiones de contenido religioso y trascendente. Normal en un hombre que por encima de su condición de político fue filósofo. **Gramsci** llevó la religión al terreno de la filosofía. Para él la religión se identificaba con la ideología o con la política. Por eso su visión de la religión era más bien desde una dimensión laica. Su análisis de las religiones es peculiar y, en mi criterio, bastante acertado. Consideraba que ***la fuerza de las religiones consiste en el hecho de que siempre han sentido enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal como puente canalizador de control de masas y sus esfuerzos se centran en no separar al***



Jürgen Habernas (Wikipedia)

sector "intelectual" superior del inferior. Esto han sabido combinarlo muy bien, según **Gramsci**, los jesuitas dentro de la comunidad católica. Ellos fueron los verdaderos artífices, según el filósofo y político italiano, de ese armonioso equilibrio entre los distintos sectores intelectuales y eclesiales. La vinculación entre política y religión para **Gramsci** fue evidente. La prueba más clara de ello fue la creación de un partido fabricado con moldes religiosos: *la democracia cristiana*. En la misma línea de pensamiento que **Nicolai Bujarin**, el economista y filósofo marxista ruso, **Gramsci** cree que los elementos principales del sentido común lo aportan las religiones y es por lo que la relación entre sentido común y religión es más intenso que la interacción entre sentido común y los sistemas filosóficos *(Ibídem. Observaciones y notas críticas sobre un intento de Ensayo popular en Sociología. Cuadernos-11º. Pág. 66)*. La verdad es que tiene su lógica puesto que, efectivamente, las religiones siempre han pretendido ofrecer un cierto sentido a todas sus afirmaciones, aun careciendo de él en ocasiones, pero, la realidad es que la filosofía, en cambio, no participa de esos mismos presupuestos que la religión por el hecho de ser una materia plenamente especulativa –como lo es la religión también– mas sobre cosas y hechos o aconteceres concretos contrastables en muchas ocasiones por la realidad existencial, cosa que no hace la religión.

Pero, retomando de nuevo el asunto de

la supuesta relación entre la *politeya* y las *desigualdades sociales* hemos de puntualizar algunas cuestiones especialmente relevantes. Veamos.

Es evidente que en el mundo la riqueza está muy mal distribuida. Lamentablemente, con la pobreza no ocurre lo mismo. Si tan solo aproximadamente la riqueza ocupa el 1% de la población mundial el resto es una población mayoritariamente pobre, y en muchos casos se puede hablar de pobreza extrema, incluso en países desarrollados. Los problemas que generan las desigualdades socioeconómicas son enormes, como nos podemos imaginar. Desde la visión del *marxismo* efectuada por **Gramsci** y otros filósofos marxistas las desigualdades económicas y sociales tienen su caldo de cultivo en la explotación humana. Algunos analistas económicos modernos -como **Thomas Piketty**- consideran que un cierto grado de desigualdad es incluso beneficioso para el sistema económico actual encuadrado en el *capitalismo*, pero que superados ciertos límites ejerce un efecto muy negativo sobre el crecimiento, lo cual beneficia únicamente a una pequeña élite de la población. El verdadero problema de las *desigualdades sociales* es, en el criterio de muchos analistas modernos, de carácter estructural. Es decir, que o planteamos un sistema alternativo al imperante, el capitalista, que erradique las tremendas desigualdades que existen en el mundo o caeríamos en el error (cosa que está ya sucediendo) de dar por asumido el sistema contribuyendo así con nuestra inercia a la perpetuación de las propias desigualdades. No parece haber otras opciones.

Es sobradamente conocido como el mundo religioso –y más concretamente la versión del *cristianismo* enfocado desde el *protestantismo*– ha sabido coaligar creencia religiosa y espiritual con desarrollo económico.

Ya analizamos con la debida extensión y profundización las tesis de **Max Weber** sobre el desarrollo y expansión del *capitalismo* moderno achacándolo en buena medida a la ética protestante, especialmente en su versión calvinista. Pero conviene recordar aquí que el *calvinismo* fue el verdadero instigador de que los "elegidos" por Dios, en consonancia con la predestinación preconizada por el calvinismo, solo viven para glorificarle a Él por medio del trabajo siendo el éxito en los negocios como la principal señal de identidad de formar parte de esos "elegidos". Esta visión contribuyó, si bien no exclusivamente, a potenciar en buena medida la falsa idea de que las ganancias se convierten en un fin en sí mismas pero no para gozar de los placeres que pueden proporcionar sino para acumular riquezas materiales. Sobre esta base errada se ha construido lo que actualmente dentro del mundo evangélico-protestante se ha dado en llamar *"teología de la prosperidad"* o también *"evangelio de la prosperidad"*. Muchas sectas evangélicas participan de las falsas ideas divulgadas por esta equivocada concepción del *Evangelio*. ***Con ello lo que se hace es despreciar por parte de estos grupos sectarios a aquellos que más dignifican el Evangelio y las enseñanzas de Jesús a través del mismo: los pobres y desheredados de este mundo.***

Pero aquí llegamos ya al meollo de la cuestión y es el hecho de cómo abordar realmente el tremendo problema de las *desigualdades sociales* que acechan a la mayor parte de las sociedades y *politeyas* habidas y por haber. Desde luego que no existe una receta mágica. Y no la hay porque más allá de algunos sistemas sociales que buscaron apasionadamente la erradicación de la pobreza en el mundo como consecuencia de las abismales desigualdades económicas y sociales existentes (como el preconizado por el *socialismo utópico*, primero, y el *socialismo científico* ideado por **Marx** y **Engels**, después), el verdadero problema parece anidar en la propia *condición humana*, tendente al egoísmo y a la búsqueda de sus propias satisfacciones, no escatimando para ello avasallar al prójimo en el intento de alcanzar el logro y la consecución de sus aspiraciones. El devenir de la historia está lleno de ejemplares aspiraciones en la búsqueda de erradicar las *desigualdades sociales* que condujeron al más absoluto de los fracasos, pese a las buenas intenciones. *Algo sucede en lo más recóndito de la condición humana que imposibilita al hombre vivir en paz y armonía continua con sus semejantes. Una fuerza irrefrenable parece arrastrarle al enfrentamiento con los demás seres humanos. Así ha sido desde los albores de la humanidad.*


Thomas Piketti (Wikipedia)

Por lo tanto *parece evidente que si el problema no se encuentra tanto en los sistemas políticos y socioeconómicos habría que buscarlo entonces en la propia condición humana tendente al mal*. La posible solución, en consecuencia, se torna irresoluble y la misma historia del devenir humano así lo demuestra y pone de manifiesto.

Los intentos de los distintos sistemas políticos (muchas veces enfrentados entre ellos) y las diversas religiones (frecuentemente en pleito entre ellas) por erradicar esa condición humana que le está arrastrando al abismo y al desastre no han dado resultado a nivel colectivo. Esto es más que evidente y contrastable con la realidad de la *condición humana*. Por todo ello quizá la resignación pudiera parecer la única alternativa a la caótica situación en la que nos encontramos. Particularmente no lo creo. Y es que cuando el ser humano claudique ante su irrefrenable condición dejaría de ser eso precisamente, humano. Luchar pacíficamente por un mundo mejor es lo que le ennoblece. Por lo demás, la *condición humana* es algo que siempre ha atraído al mundo del pensamiento filosófico y metafísico, así como al de la literatura

En efecto, la clase social (la que sea) es legalmente una colectividad abierta pero, en el fondo, si observamos con detenimiento, tiene el rasgo común de imposibilitar el acceso a otra clase considerada superior. Este fenómeno era más frecuente antaño, en épocas pasadas donde, por ejemplo, no se podía pertenecer a la realeza o a la nobleza si no fuera por linaje de sangre.



Hannah-Arendt

y el arte, entre otros. **Heidegger**, **Sartre**, **Ortega**, **Hannah-Arendt** y otros muchos pensadores han tratado el tema de nuestra condición como humanos. El tema en sí es recurrente, como otros muchos. Pero, da la sensación que cuanto más intentemos profundizar en él más enigmático se vuelve.

Ahondar en la *condición humana* es tratar de encontrar una explicación a las *desigualdades sociales* existentes en este mundo. Y estas parece evidente que se asientan en un sistema de sociedad clasista, como ya comentábamos anteriormente al referirnos a las *castas*.

Sería interesante analizar, llegados a este punto, algunos aspectos relacionados con las *clases sociales* dentro del marco estructural de las distintas *politeyas*.

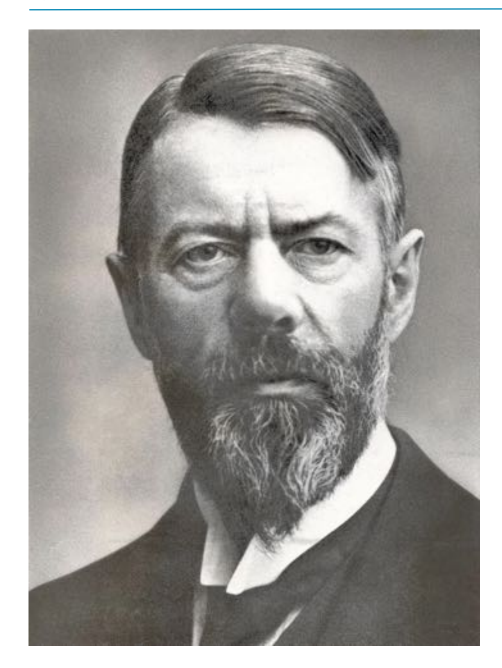
Efectivamente, hablar de *desigualdad social* dentro del marco estructural de la colectividad es extremadamente complejo. Y lo es por hecho de que no podemos definir *clase social* por medio de un solo fenómeno, tal y como argumenta **Marcel Mauss**, el célebre antropólogo y sociólogo francés, uno de los padres de la llamada "etnología francesa". **Mauss** hablaba de *"fenómeno social total"* para referirse a la clase social por el hecho de que en la configuración de cualquier clase social intervienen una serie de elementos que interactúan entre sí (económicos, ideológicos, religiosos, psicológicos, culturales y políticos, principalmente). Es decir, que se trata de todo un entramado de fenómenos que vienen a determinar una clase social específica. Por eso *es importante saber clasificar la clase social por sus rasgos y peculiares características*. Algunos de estos rasgos y características de la clase social serían, entre otros, el ser colectividades abiertas, solidarias entre sus componentes, semiorganizadas a falta de una organización plenamente estructurada y unidas por lazos sociales y económicos. Decía que uno de los rasgos de la *clase social* era el ser abierto, sin embargo, convendría que matizásemos algo este aspecto. En efecto, la clase social (la que sea) es legalmente una colectividad abierta pero,



Marcel Mauss (Wikipedia)

en el fondo, si observamos con detenimiento, tiene el rasgo común de imposibilitar el acceso a otra clase considerada superior. Este fenómeno era más frecuente antaño, en épocas pasadas donde, por ejemplo, no se podía pertenecer a la realeza o a la nobleza si no fuera por linaje de sangre. Hoy en día ya no se da esta circunstancia. Tenemos el ejemplo en Europa de varias monarquías donde uno de los miembros adquirió el linaje real sin pertenecer de origen a la realeza (por ejemplo, en la monarquía española actual). Pero, bueno, en todo caso, son situaciones excepcionales. Lo habitual es el establecimiento de familias que pertenecen a un mismo o parecido *status* social y cultural.

De siempre ha existido lo que **Marx** denominaba la *conciencia de clase* para referirse a la *conciencia de la colectividad*. Según la percepción marxista de la conciencia de clase esta consistiría en la transformación de los intereses objetivos en subjetivos. Lo que **Marx** en su percepción quería dar a entender era que *no existe una clase plena y completa si no se tiene conciencia de pertenencia a esa clase en concreto*. Algo lógico y normal. Es más, lo que la inteligente tesis formulada por **Marx** viene a decir es que *no hay lucha de clases sin tomar conciencia de clase (Manifiesto del Partido comunista y Las luchas de clases en Francia, op,. cit,.)*. En realidad cualquier clase dirigente posee una *con-*



Max Weber (Wikipedia)

ciencia de clase. Todas las agrupaciones y asociaciones de cualquier tipo (políticas, religiosas, culturales, etcétera) la tienen. Pero, no solo *conciencia de clase*, también *poder de gobierno*. Esta es una de las características principales, por ejemplo de los sindicatos de trabajadores. En las organizaciones o asociaciones de tipo religioso también sucede lo mismo y posiblemente con más fuerza ya que los lazos que las unen tienen un fuerte componente emocional, fenómeno especialmente determinante en los grupos sectarios donde la conciencia de pertenecer al grupo de los "elegidos" desempeña un rol significativo. En fin...

Pero, por otra parte, como bien apunta el **Prof. Giner**, la *conciencia de clase* también tiene un componente de individualidad en la medida en que el sujeto perteneciente a un determinado estrato social posee una motivación específica que es la que le dicta la colectividad. Así, por ejemplo, tenemos el caso del individuo que perteneciente a un estrato social inferior pretende alcanzar otro superior. Es consciente de que para alcanzar tal logro tendrá que romper los esquemas implantados por el colectivo al que hasta ese momento pertenecía. Sin la motivación precisa para ello sería imposible alcanzar tal meta. En este supuesto es obvio que se trata de una aspiración de tipo individual donde el sujeto no estando satisfecho con su actual *status* social pretende ascender en el escalafón. Por todo ello la apreciación de **Marx** a la que me refería antes se torna tan real y efectiva: *sin conciencia de clase no hay lucha de clases*.

Convendría tener siempre en cuenta que ***las clases sociales suelen ser casi siempre colectividades de carácter histórico que se encuentran sometidas a permanentes cambios y evolución***. En las sociedades modernas y posmodernas conviven juntas en relativa armonía distintas *clases sociales*: proletariado, burguesía, campesinado, etcétera. Es cierto que las distancias entre los distintos estratos sociales se han acortado en los últimos decenios, pero las desigualdades todavía son muy grandes. Y no digamos a nivel continental donde las diferencias entre los llamados países ricos del Norte y los más pobres del Sur continúan siendo abismales. Por otra parte hemos de considerar igualmente que todas las sociedades, en todas las épocas históricas, se han venido caracterizando por intermitentes períodos de dominación y hegemonía con otros de emancipación. Y además, dado el proceso evolutivo y cambiante de las distintas sociedades estas siempre han seguido el proceso evolutivo normal, es decir, nacimiento, desarrollo y expansión, estancamiento y posterior desaparición. Nosotros, en nuestra época actual, hemos inaugurado recientemente la conocida como era posmoderna: *la posmoderna sociedad de la información, la comunicación y las nuevas tecnologías*. La nueva *politeya* viene ya marcada por la nueva época que nos ha tocado vivir. Época de ilusión y esperanza, pero también de incertidumbre como consecuencia de nuestra *condición humana*, siempre impredecible.

En el siguiente capítulo de este ensayo ahondaremos desde diferentes ópticas o vertientes en aspectos esenciales que configuran precisamente nuestra *condición humana* y analizaremos distintas propuestas de mejoramiento de esta nuestra *condición y naturaleza humanas*. *(Continuará)*. **R**

En las sociedades modernas y posmodernas conviven juntas en relativa armonía distintas clases sociales: proletariado, burguesía, campesinado, etcétera. Es cierto que las distancias entre los distintos estratos sociales se han acortado en los últimos decenios, pero las desigualdades todavía son muy grandes



#2 Las enfermedades



José M. González Campa

Licenciado en Medicina y Cirugía. Especialista en Psiquiatría Comunitaria. Psicoterapeuta. Especialista en alcoholismo y toxicomanías. Conferenciante de temas científicos, paracientíficos y teológicos, a nivel nacional e internacional. Teólogo y Escritor evangélico.

COMO CONTINUACIÓN de mi artículo anterior, "La Medicina y los Médicos", abordaremos en éste una introducción a la problemática más consustancial con el dolor humano: las enfermedades.

Como iremos viendo en los diferentes artículos que produciremos sobre el tema general "El médico, la enfermedad y los enfermos", desde el punto de vista del padecimiento humano nos inclinamos por el antiguo aforismo de que "no existen enfermedades, sino enfermos". Este concepto etiopatogénico (lo etiopatogénico corresponde a las causas que originan las enfermedades y a las acciones deletéreas que las mismas originan en su actuación patológica sobre las personas), nos acerca a la necesidad de preguntarnos: ¿cómo surgió la enfermedad?

En nuestra investigación científico-teológica es necesario que nos acerquemos a los orígenes de los que surgió nuestra realidad antropológica actual. Este recorrido, pretérito en el tiempo, nos aboca al acontecimiento más importante de nuestra historia pasada y de nuestro devenir humano. Nos encontramos ante el problema que, desde el punto de vista religioso, se conoce como "la caída edénica del hombre", y que, considerado desde una perspectiva teológica, denominaríamos "la desestructuración amártica". Desestructuración que se explicita en Génesis 3:19: "*Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás*". Llegados a este punto es necesario que sigamos preguntándonos: ¿Qué pasó con la desestructuración amártica de Génesis 3:19? Lo amártico es aquella realidad dinámica que desestructuró al hombre a nivel somático (corporal), psíquico (anímico) y pneumático (espiritual). Lo amártico es el pecado (el término griego para pecado es el vocablo amartia).

Como consecuencia de la desestructuración amártica, y a la luz de Génesis 3:19, se abrió una nueva posibilidad para el hombre. La posibilidad de morir; pero también una de las consecuencias más importantes de la acción del pecado sobre los seres humanos la constituye la posibilidad de sufrir enfermedades. Las enfermedades son, pues, una consecuencia del pecado y contribuyen a que el hombre se experimente, existencialmente, como un ser sufriente. El hombre, deviniéndose como enfermo, se está realizando tanáticamente. ¿Se halla la enferme-



dad al servicio de la realización tanática, es decir, al servicio de la realización del instinto de muerte? La respuesta es, radicalmente, afirmativa y se encuentra plasmada, desde el punto de vista bíblico, en Romanos 8:2 bajo la expresión de "La Ley del Pecado y de la Muerte". Ley inexorable que preside el devenir existencial del hombre y que se sirve de la enfermedad como medio para conseguir su realización tanática (mortal).

Por otro lado, la existencia humana se experimenta y se deviene como una confrontación dialéctica entre la vida y la muerte. Confrontación entre el "eros" (instinto al servicio de la vida) y el "tanatos" (instinto al servicio de la muerte). Este enfrentamiento dialéctico sólo fue posible a partir del momento temporo-existencial de la "caída". Con la "caída", no sólo se puso en marcha la posibilidad de realización tanática, sino que se creó la esfera intrapsíquica del "inconsciente".

La esfera de la intimidad, en su dimensión psíquica (anímica) y pneumática (espiritual), puede ser considerada como la formación integral y unitaria de dos estratos o dimensiones: la esfera consciente (el yo) y la esfera inconsciente (el ello o id). Los contenidos psíquicos o mentales del *yo* corresponden a aquello que conocemos de nosotros mismos; por el contrario, los contenidos del *ello* son los que, perteneciendo a los estratos más profundos de nuestra intimidad, permanecen escondidos en nosotros (Romanos 7:14-23).

En el capítulo primero de la epístola del apóstol Pablo a los Romanos (Romanos 1:18-25) nos encontramos con la exégesis de los acontecimientos histórico-existenciales relatados en el capítulo tres del libro de Génesis. La hermenéutica de este pasaje de Romanos nos lleva a la conclusión de que el nacimiento de la esfera "inconsciente" por la acción del pecado del hombre coincide con lo que podríamos denominar la represión de la imagen de Dios. El corazón humano (la esfera de la intimidad del hombre, especialmente en su dimensión inconsciente) está lleno de contenidos negativos de carácter instintivo y pulsional (Marcos 7:14- 23); pero también existen, en esta esfera, contenidos de la naturaleza positiva y realizadora tales como "el deseo vehemente por la eternidad" y "la imagen, reprimida, de la gloria de Dios" (Eclesiastés 3:11; Romanos 1:20-23).

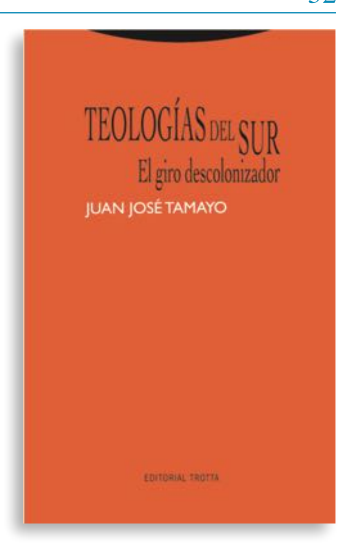
La enfermedad favorece que los contenidos reprimidos (excluídos del campo de la conciencia), a nivel inconsciente, asciende a la conciencia por la alineación (extrañamiento de sí mismo) inevitable que la misma produce al actuar sobre la esfera de la intimidad. Esta realidad se deviene, psicológicamente, al margen de que la enfermedad surja de la esfera somática (corporal), psíquica (anímica) o pneumática (espiritual).

Todo lo anterior expuesto conduce a la conclusión de que la enfermedad, en los seres humanos, tiene un sentido teológico; es decir, tiene una finalidad que no se agota en sí misma. La enfermedad es un medio para conseguir un fin, y un camino que conduce al esclarecimiento de la problemática más profunda y trascendente que anida en los rincones más inaccesibles del corazón humano. Pero esta cuestión constituirá el motivo de nuestra próxima reflexión. (*Continuará*). *R*

El corazón humano (la esfera de la intimidad del hombre, especialmente en su dimensión inconsciente) está lleno de contenidos negativos de carácter instintivo y pulsional (Marcos 7:14- 23); pero también existen, en esta esfera, contenidos de la naturaleza positiva y realizadora tales como "el deseo vehemente por la eternidad" y "la imagen, reprimida, de la gloria de Dios"

Las Teologías del Sur son poscoloniales y decoloniales

Pretenden liberar a Dios del fundamentalismo, del imperialismo y de la violencia religiosa



Portada del libro "*Teologías del Sur. El giro descolonizador*" de Juan José Tamayo. Editorial Trotta.

Las teologías del sur han surgido en el seno de los países oprimidos por el colonialismo, que sigue vivo y activo en todos los campos. Son teologías emergentes, poscoloniales y decoloniales, que cuestionan el sujeto teológico único falsamente universal. El objetivo de estas teologías es liberar a Dios del fundamentalismo, del patriarcado, del mercado, del imperialismo, del antropocentrismo y de la violencia religiosa.

Juan A. Martínez de la Fe

Investigador y ensayista

EL TÉRMINO Teología ha evolucionado hacia una ampliación de su sentido original, de manera que el concepto precisa de otros términos que concreten la acepción que se le pretende dar. En esta ocasión, se trata de las teologías surgidas en el sur, en contraposición a la del norte, radicada especialmente en Europa, de donde sus ideas de la divinidad se trataron de implantar forzadamente en los territorios que colonizaba. Conocer estas teologías meridionales desde una base norteña no es tarea fácil ni cómoda, pues supone el desprendimiento de paradigmas previos para abrirse a otros.

Esta es la tarea que se impuso Juan José Tamayo quien, tras años de diálogo y reflexión, ha reunido el fruto de su experiencia en un interesante libro: Teologías del Sur. El giro descolonizador (Editorial Trotta, Madrid, 2017). Un libro que recoge, de entrada, una introducción de muy obligada lectura ya que, además de sintetizar el recorrido intelectual del autor hasta culminar en esta publicación, aporta un completo panorama del satatus quaestionis, muy útil para la comprensión del fenómeno que analiza y, también, para obtener un marco adecuado para la mejor comprensión del contenido del libro.

Ya el título que encabeza esta introducción es más que significativo: Cambio de paradigma en el relato teológico. Los cambios de paradigmas surgen hoy por doquier, ya que lo que llamábamos cambios de mentalidad son tema habitual; se habla de un nuevo paradigma de la realidad, o de otro paradigma de la ciencia o de la filosofía.

Es decir: nos enfrentamos no al cambio de una disciplina concreta, sino al cambio de las premisas, hasta ahora bien asentadas, que nos permiten la comprensión y utilización de esa disciplina. En otras palabras, hablamos de una nueva óptica con la que interpretar lo que ocurre en nuestro entorno. Y es lo que nos ofrece Tamayo; hasta ahora, la teología era monolítica, dogmática, inamovible; ahora, surgen nuevas maneras de entenderla, de comprenderla, de criticarla y de modificarla.

Esta nueva visión se hace "en el hori-

zonte de la liberación desde la opción por los pueblos oprimidos, con el reconocimiento de las diversidades culturales y en actitud crítica del capitalismo. Se trata de una teología histórico-crítica ubicada en el ancho mundo de la marginación y la exclusión, que intenta responder a los principales desafíos de nuestro tiempo, en diálogo con las ciencias sociales, las ciencias de las religiones y los nuevos climas culturales del Norte y del Sur". No se trata, por tanto, de una teología abordada como una actividad académica, sino que hunde sus raíces en la praxis de la liberación como parte de la metodología y del propio contenido teológico.

Es significativo que Tamayo destaque tres centros entre todos los que ha visitado para ofrecernos su trabajo: el DEI (Departamento Ecuménico de Investigación), la CETELA (Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña) y UBL (Universidad Bíblica Latinoamericana). Y, también, que resalte su investigación en el proyecto ALICE-Espejos extraños, lecciones imprevistas, que pretende definir para Europa un modo nuevo de compartir las experiencias del mundo.

ALICE detecta que Europa y el Norte global experimentan una sensación de cansancio intelectual y político, con una manifiesta incapacidad para dar una respuesta creativa a los desafíos de la justicia social, medioambiental y cultural que definen a nuestro mundo. Y, al propio tiempo, constata que el Sur global vive un esperanzador momento de innovación en todos los campos en los que el Norte global muestra agotamiento: económico, social, político, institucional, cognitivo. Esto, evidentemente, pone de manifiesto la presencia de un nuevo paradigma de comprensión de esta realidad.

La lección más importante

En su actividad, Tamayo reconoce la importancia que, dentro de los múltiples diálogos interreligiosos e interculturales que mantiene, alcanzan sus contactos con las personalidades del mundo musulmán, que le han llevado a desarrollar un proyecto complejo como es el de la teología islamo-cristiana de la liberación. Y expresa su experiencia y convicción: "La lección más importante que he aprendido en este diálogo crítico y autocrítico es que el futuro de la humanidad y de las religiones no se puede construir en contra, por encima o al margen del islam, sino en diálogo crítico y autocrítico con él, y que el futuro de las religiones no pasa por el anatema, sino por el diálogo de experiencias y saberes sin prejuicios ni jerarquizaciones apriorísticas".

Es el propio autor quien ha recorrido el cambio de paradigma, pasando de un sueño dogmático a una nueva comprensión de su vida, de su pensar la religión y de hacer teología, basada en un proceso dialéctico de desaprender-reaprender. Un camino cargado de desafíos de los que advierte a quienes pretendan seguirlo o, al menos, comprenderlo.

Afirma Tamayo que las religiones son un constructo humano, surgido en un momento determinado para responder a los desafíos de esa época. Y como tales creaciones humanas son objeto de estudio por diferentes disciplinas: filosofía de la religión, fenomenología de la religión, psicología de la religión, antropología de la religión, historia de las religiones, etc. Y si ellas, las religiones, pretenden tener una presencia significativa en este tiempo, han de estar atentas a las nuevas preguntas y nuevos desafíos que se presentan.

Tales desafíos no se producen de manera aislada, sino interrelacionada e interdependiente; por ello han de ser estudiados interdisciplinariamente: por ejemplo, no se pueden analizar las relaciones políticas sin tener en cuenta las relaciones económicas; así las cosas, nos ofrece el autor una lista de los retos más destacados que ha seleccionado para este ensayo.

De entre ellos y para este libro, ha elegido centrarse en el desafío del colonialismo, el neocolonialismo, los movimientos descolonizadores y las teorías poscoloniales y descoloniales. Y, junto al desafío, su alternativa: el giro descolonizador que están llevando a cabo las religiones y sus correspondientes teologías del Sur global.

Porque para él, el colonialiosmo sigue vivo y activo en todos los campos, retroalimentándose y reforzándose con otros sistemas de dominación, tales como el patriarcado, el capitalismo global, el desarrollo científico-técnico de la Modernidad, el antropocentrismo depredador de la naturaleza y los diferentes fundamentalismos

Porque para él, el colonialiosmo sigue vivo y activo en todos los campos, retroalimentándose y reforzándose con otros sistemas de dominación, tales como el patriarcado, el capitalismo global, el desarrollo científico-técnico de la Modernidad, el antropocentrismo depredador de la naturaleza y los diferentes fundamentalismos. Y la tarea de descolonización afecta de manera especial a Europa, que desde siglos constituye el centro del colonialismo moderno.

Surgen así los estudios poscoloniales, un discurso que Tamayo define, citando a Beltrán, como "un conjunto de

Pero esta realidad no permaneció en Europa, sino que acompañó a los conquistadores de América Latina, donde la imposición del cristianismo actuó como instrumento de control religioso, dominación política, mantenimiento del orden social y hegemonía cultural. Un cristianismo que no pasó de ser una copia y sucursal del catolicismo hispano romano: un cristianismo antimoderno, antiliberal, contrarrevolucionario, patriarcal y colonial.

esfuerzos, principios, actitudes, fuerzas y procesos que buscan transformar la posición marginalizada de sujetos y sociedades dentro de una perspectiva global […] Es un discurso antisistémico, no teleológico, ni necesariamente oposicional, cuyo interés radica en deconstruir binarismos, interrogar linearidades y facultar sujetos marginalizados".

Y nos ofrece las líneas principales por las que discurren dichos estudios: crítica del eurocentrismo en las ciencias sociales, la crítica del colonialismo (con especial mención a los subaltern studies), crítica de la colonialidad y del capitalismo constitutivos de la modernidad, junto a la aparición de la transmodernidad, del giro descolonizador, las epistemologías del Sur, la crítica contra la ideología colonial del orientalismo, los feminismos periféricos, etc.

Cierra Tamayo esta obligada introducción a su obra con una guía para acometer su lectura. Introducción que, como se ha apuntado, es necesario conocer, porque sintetiza, de manera muy clara, el recorrido que ha seguido hasta el momento de presentarnos el fruto de su estudio.

Relaciones hegemónicas

Siguiendo la guía de lectura que nos propone Tamayo, nos encontramos con un primer capítulo en el que analiza las religiones hegemónicas desde una perspectiva histórico-crítica; unas religiones que, partiendo del abandono del pluralismo en su marcha hacia la uniformidad, niegan la diversidad religiosa y cultural, imponiendo un sistema único de creencias. Han sido a lo largo de la historia fundamentales agentes del colonialismo, el patriarcado, la eliminación de la diversidad cultural, religiosa, epistemológica y la biodiversidad. Y el autor nos ofrece su visión de seis paradigmas religioso-epistemológicos.

Nos habla, en primer lugar, del giro monoteísta, cuando se pasa de un politeísmo generalizado a la creencia en un único dios; un giro que impidió que los dioses existentes hasta entonces, que transitaban de una creencia a otra con un simple cambio de nombres, vieran interrumpida su traductibilidad. La divinidad única se erige como verdadera y considera enemigas a todas las otras deidades, generando diferentes tipos de violencia para establecer y consolidar su hegemonía.

Con tal sustrato, no es extraña la aparición de un nuevo paradigma, el católico romano medieval que se ha extendido hasta fechas nada lejanas. Su principal característica es la vinculación que establece con el poder político, al que apoya y sustenta a cambio de su exclusividad y en el que las mujeres solo alcanzan un papel de total subordinación. Que se produjeran reacciones contrarias es una respuesta lógica, manifestada en movimientos tales como el catarismo, el franciscanismo, el movimiento valdense, etc. Este paradigma se extendió hasta el pontificado de Juan XXIII y la realización del Concilio Vaticano II.

Pero esta realidad no permaneció en Europa, sino que acompañó a los conquistadores de América Latina, donde la imposición del cristianismo actuó como instrumento de control religioso, dominación política, mantenimiento del orden social y hegemonía cultural. Un cristianismo que no pasó de ser una copia y sucursal del catolicismo hispano romano: un cristianismo antimoderno, antiliberal, contrarrevolucionario, patriarcal y colonial. A esta primera oleada siguió otra, ya en el siglo XX capitaneada por un clero católico empeñado en modernizar su Iglesia. También este paradigma tuvo sus detractores, críticos con la colonización y defensores de las comunidades indígenas.

Tras América, África. Con certeras palabras nos expone Tamayo este paradigma: "En el siglo XIX se produjo un cambio religioso y cultural en el continente africano a través de las misiones cristianas, que supuso el tránsito de las religiones ancestrales y originarias al cristianismo eurocéntrico colonizador, dogmático, uniforme y legitimador de los imperios europeos".

Porque el imperialismo, un capitalismo en expansión, la colonización del continente y misiones cristianas son una constante en la historia africana. Esto supuso el intento de eliminar las culturas y espiritualidades originarias, a las que se calificaba de paganas e inferiores y la imposición de un imperialismo cultural y espiritual. Aunque el autor reconoce el papel desempeñado por las escuelas cristianas en la oposición a las conquistas coloniales, el fomento de valores africanos y la formación de muchos de sus líderes.

Lo sucedido en Asia no difiere mucho de lo que se ha venido exponiendo. Desde su llegada al continente, el cristianismo impuso un proceso de occidentalización en todos los órdenes de la vida, fue irrespetuoso con

las culturas y religiones asiáticas, sin tener en cuenta que es una religión de tardía arribada a este continente y que cuenta con un escaso número de seguidores. La alternativa ha sido una teología indígena que no sigue la tradición greco-occidental ni, incluso, la teología euroamericana, ambas alejadas de su realidad asiática.

En un paso más, el autor, por sus características especiales, deja a un lado la ubicación geográfica para centrarse en un mundo mucho más complejo como es el musulmán. Acusa a Occidente de pensar a Oriente partiendo de clichés ideológicos etnocéntricos que responden a los intereses y estrategias del poder dominante. Y nos ofrece unos a modo de destellos, a modo de ejemplos, que ilustren su planteamiento. Nos habla, así, de la sumisión cultural que se produjo en el tránsito de la Turquía del imperio otomano a la República laica; pero esto no es óbice para reconocer que los estados islámicos fundamentalistas no se distinguen, precisamente, por su respeto a los derechos humanos, aportando el ejemplo de la República Islámica de Irán, algunas actitudes de los Hermanos Musulmanes, etc.

Más sutil es la cristianización y occidentalización del concepto de religión. Palabras de Tamayo: La concepción de la religión ha sido elaborada por la tradición religiosa y cultural de Occidente conforme al cristianismo, que ha servido de referencia para la definición de religión y para la valoración, con frecuencia negativa, del resto de las religiones". Y ofrece una serie de características que atribuye a la teología católica, tales como la trascendencia frente a la inmanencia, el proyecto de salvación metahistórica, el desprecio del cuerpo, la institucionalización jerárquica, etc.

Finalmente, Tamayo aborda la tipología hegemónica de las religiones que lleva el sello del centralismo, con un desigual reconocimiento y una jerarquización. Y nos ofrece varias tipologías, todas ellas marcadas por criterios imperiales y coloniales, tales como la que distingue entre religiones universales y religiones locales o minoritarias, la tipología que distingue entre religiones monoteístas y religiones politeístas, o entre religiones reveladas y religiones naturales.

En definitiva, nos ofrece el autor un panorama bastante duro de una realidad que, afortunadamente tiene visos de cambio.

Teologías emergentes

"El capítulo segundo se centra en el análisis de las teologías emergentes, poscoloniales y decoloniales, que cuestionan el sujeto teológico único falsamente universal y toman conciencia de la emergencia de los otros-as en todos los terrenos de la existencia humana, también en la vida y el discurso de las religiones". Son estas las palabras con las que Tamayo nos introduce, según el itinerario que nos propuso, en tan apasionante tema.

Parte de la premisa de que, en la Modernidad europea, la teología cristiana fue una disciplina irrelevante en el concierto de saberes; sin argumentos, se opuso tenazmente al clima cultural y filosófico del momento; se opuso a los avances científicos y a las revoluciones sociales, aunque muchas de ellas tenían como base el Evangelio. Fue conservadora en el campo político, defendiendo el orden establecido y rechazando las libertades y los derechos humanos.

De esta situación comenzó a salir lentamente en los siglos XIX y XX, con el recurso a los métodos histórico-críticos y a los sociológicos de la antropología, abandonando una teología que estaba alejada de la realidad humana, centrada en cuestiones celestiales. Una teología que "apenas motivaba el pensar de la fe, alejaba la experiencia religiosa, de la reflexión sobre Dios y, por supuesto, del compromiso y del testimonio de la fe".

Ese avance que se apuntaba lleva a la teología a una etapa de madurez, que se caracteriza por una gran creatividad y un amplio pluralismo, y cita el autor a cinco movimientos que señala Gibellini: 1) El de la teología liberal, que propugna una teología científica entendida como saber histórico y reflexión crítica; 2) el de la teología dialéctica, continuado por la teología de la palabra; 3) la teología del giro antropológico, cuyo horizonte es el ser humano, y que se despliega en varias tendencias: la teología existencial, la hermenéutica, la de la cultura y la trascendental; 4) el de la teología centrada en las relaciones entre cristianismo, Modernidad, secularización y liberación y que se despliega en tendencias tales como la teología de las realidades temporales, de la secularización, de la revolución, de la esperanza, teología política, teologías de la liberación y teología feminista; y 5) el de la teología intercultural, interétnica, interreligiosa y ecológica.

De esta situación comenzó a salir lentamente en los siglos XIX y XX, con el recurso a los métodos histórico-críticos y a los sociológicos de la antropología, abandonando una teología que estaba alejada de la realidad humana, centrada en cuestiones celestiales.

Así, pues, la teología se abre lentamente a nuevos horizontes, como el hermenéutico, el intercultural, el interreligioso, el feminista, el ético-práxico, el ecológico, el anamnético, el



Foto: Bilder_meines_Lebens

utópico, el simbólico, el econó-mico-político, el decolonial, el de la liberación, el de la misericordia y el de las ciencias de las religiones, a todos los cuales dedica certeras explicaciones. Por lo que frente a aquella teología monolítica e inamovible, "la teología hoy ha de caracterizarse por la provisionalidad y el tanteo, la búsqueda y la interrogatividad, la imaginación y el riesgo, la autocrítica y la sospecha permanente".

Pues bien, en este contexto de creatividad teológica es donde han de situarse las teologías emergentes, entendiendo por tales los discursos religiosos que se desarrollan con nuevos sujetos teológicos, rompen con los estereotipos de un sujeto supuestamente universal, pero en realidad local, parcial, excluyente. Son, por consiguiente, teologías que desnormalizan, desnaturalizan, desacralizan y desdivinizan, dando lugar a nuevos discursos teológicos.

Ejemplos de tales nuevos discursos son las teologías de la liberación por parte de los seres humanos empobrecidos, las teologías feministas, las teologías indígenas de la liberación por parte de los pueblos originarios, las teologías afrodescendientes de la liberación, las teologías de los colectivos lgtb, la teología del diálogo intercultural e interreligioso, la teología ecológica, la política y la económica, así como las teologías poscoloniales.

Se trata, en definitiva, de la emergencia del otro, de los otros, de la otra, de las otras; una emergencia que ha provocado activa oposición y condena por parte de los poderes conservadores e integristas. Ahora, las personas consideradas subalternas pasan a ser el sujeto privilegiado de la revelación y de la teología.

El objetivo de estas teologías es liberar al mismo Dios de las estructuras ideológicas de la opresión que el cristianismo ha construido históricamente, en otras palabras, fruto de la reflexión del autor, "liberar a Dios del Dios del fundamentalismo, del patriarcado, del mercado, del imperialismo, del antropocentrismo y de la violencia religiosa".

Teologías poscoloniales

Las teologías poscoloniales figuran entre las emergentes que comentamos, unas teologías caracterizadas por la deconstrucción de los paradigmas religiosos-epistemológicos coloniales y la recuperación del variado universo cultural, ético, religioso y epistemológico de las tradiciones religiosas y culturales y de las experiencias de vida de las comunidades originarias.. Nacen y se desarrollan muy vinculadas con los movimientos sociales de colectivos oprimidos.

Tamayo nos ofrece, seguidamente, un extenso análisis de los trabajos que se llevan a cabo en materia de teología poscolonial, centrándose en los que realizan dos centros de referencia, la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) y el Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL). Estas páginas suponen un resumen de los trabajos que se llevan a cabo en este orden y en los que el propio autor participa activamente y que, en varios sentidos, constituyen elementos utilizados en la elaboración de esta interesante obra.

Tras estos primeros capítulos que sirven de referencia, Juan José Tamayo desciende (o asciende) al terreno de lo concreto, planteando, en primer lugar, el tema de las teologías africanas. No puede sentirse orgullosa Europa y en menor medida América del papel que ha jugado en este continente.

Con referencias a Luis de Sebastián, el autor cita diez plagas que han marcado el paso del norte por África: el subdesarrollo, enfermedades, guerras, hambre, maltrato a las mujeres, falta de democracia, corrupción, explotación, deuda externa y marginación e insignificancia. Triste herencia. Porque, junto a la pobreza estructural, los africanos sufren la pobreza antropológica, causada por el colonialismo que ha provocado la pérdida de sus culturas e idiomas, el debilitamiento de su capacidad creativa, la destrucción de sus valores autóctonos, sus creencias y símbolos religiosos.

África cuenta con una rica variedad religiosa que va desde las religiones originarias hasta el islam y el cristianismo, siendo aquellas frecuentemente menospreciadas y minusvaloradas. El cristianismo, por su parte, ha realizado un proselitismo violentador de las conciencias para imponer su paradigma, mientras que tradicionalmente margina a las comunidades locales de los centros de poder eclesiástico.

"En ese contexto viene desarrollándose desde hace varias décadas un cristianismo descolonizador y una teología de la liberación que integra los

elementos fundamentales de la antropología africana”. Se trata de una teología no hecha a imagen y semejanza de la europea, sino que nace en su propio contexto. En este recorrido hay varias etapas que el autor analiza.

Así, nos habla de una recuperación de la identidad cultural africana con un primer paso centrado en la revista Présence Africaine y en el primer Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros. Un segundo escalón se produce con la aparición del libro Des prêtres noirs s’interrogemt, firmado por un grupo de sacerdotes africanos y que se considera como el acta de nacimiento de la teología poscolonial negra africana, defendiendo la indigenización del catolicismo. En la etapa siguiente se produce la aparición de dos enfoques, uno pluralista que considera la autoridad casi exclusiva de la cultura occidental como una traición a la personalidad africana; y el enfoque universalista, que pone el acento en el carácter universal del cristianismo y su teología.

Ocupa varias páginas un serio comentario sobre los congresos africanos de teólogos del tercer mundo, en uno de los cuales, el celebrado en Accra, se definen las características de una teología africana: contextual, de la liberación, inclusiva de las mujeres, que compagine la reflexión bíblica con el análisis interdisciplinar y teología desarrollada en medio de la conflictividad histórica.

Esta teología emergente busca anular las estructuras religiosas llegadas de la mano de la colonización, buscando la creación de pequeñas comunidades insertas en la cultura africana con una organización mínima y flexible, implicando un diálogo interreligioso, intercultural e interétnico.

Para Juan José Tamayo se dan varias tendencias en la teología y el cristianismo africano. Enumera y presenta, así, la teología culturalista, que acentúa el elemento de la identidad en torno a la categoría “negritud”; la teología africana de la liberación, que va más allá de la culturalista, creyendo necesario hacer un análisis más amplio de la realidad que tenga en cuenta, además de los aspectos culturales y étnicos, los económicos, políticos y sociales; la teología de la reconstrucción, que busca un nuevo paradigma para la reflexión y organización concreta de la vida de las iglesias; la teología feminista, que intenta dar expresión literaria a las aspiraciones religiosas de las mujeres africanas y reformular sus relaciones con Dios en el contexto de la cultura africana; en definitiva, no hacer teología como si fuesen europeos de piel negra, sino buscar la apropiación africana del cristianismo.

Por sus especiales características de lucha sudafricana contra el apartheid, el autor ofrece información sobre su peculiar manera de hacer teología, bajo el signo de la dignidad en un sistema de desigualdad, dedicando especial atención a la filosofía ubuntu nacida entre los bantúes y que subraya los vínculos y las relaciones entre las personas en busca de la armonía cósmica.

Sin abandonar la teología negra, hay un capítulo especial dedicado a la concreta de los Estados Unidos, que surge en un intento por entender la identidad de la comunidad de color, en su mayoría cristiana, buscando la compatibilidad entre ser negro y cristiano en una sociedad blanca, cristiana y racista. Una teología que nace de las experiencias de opresión y esclavitud multiseculares, que ha contado con ilustres representantes, en diferentes campos, como Martin Luther King o Mancolm X, y que tiene una fecha de fundación fijada en el manifiesto de los obispos negros del 31 de julio de 1966.

Es importante lo que nos explica Tamayo: “La clave hermenéutica de la teología de las minorías negras en Estados Unidos era le negritud, pero no entendida como el simple hecho del color de la piel, sino como la conciencia de pertenecer a una comunidad de personas oprimidas de la misma etnia y como una manera distinta de ser, de vivir y de pensar el mundo; como símbolo de la opresión, al tiempo que de solidaridad con todas las personas

Sin abandonar la teología negra, hay un capítulo especial dedicado a la concreta de los Estados Unidos, que surge en un intento por entender la identidad de la comunidad de color, en su mayoría cristiana, buscando la compatibilidad entre ser negro y cristiano en una sociedad blanca, cristiana y racista.

y pueblos oprimidos, y de la esperanza en la liberación”. Tres estadios hay en su desarrollo: 1) nacimiento, de 1966 a 1969; 2) la elaboración sistemática, de 1970 a 1976-1977; y 3) la búsqueda de espacios de diálogo y vinculación con otras teologías de la liberación, de 1977 en adelante.

Teologías asiáticas

Tras África, Asia. A juicio del autor, su análisis constituye una de las aportaciones más innovadoras de este libro y que consta de una gran complejidad como corresponde a la realidad de este continente.

Constata la presencia de diversas identidades en el continente, debida a una visión plural de la realidad y a un ethos transversal de la comprensión del otro, pues el yo no se entiende sin referencia a la colectividad. Un ethos que no aspira a reconciliar las diferencias para alcanzar la concordia y la armonía, sino que la unidad se logra avanzando juntos en la búsqueda común. Se trata, entonces, de promover un diálogo interreligioso, que parte



Foto: Sasint

En cuanto a la teología islámica de la liberación, nos dice Juan José Tamayo que en el islam asiático esta teología se desarrolla en torno a unos ejes temáticos: la crítica del monoteísmo intolerante, el fundamentalismo; la recuperación de los más bellos nombres de Dios…

del pluralismo de las religiones existentes en Asia como un imperativo para la convivencia.

Tamayo nos ofrece una panorámica de la situación, detallando el contexto socioeconómico de la región, que guarda las cicatrices del colonialismo, provoca la presencia de unas élites occidentalizadas que imitan los modelos coloniales y donde las mujeres mantienen una posición subalterna. Y en el campo de la religión, resalta la presencia de una enorme diversidad cultural, lingüística, religiosa y política.

Nos ofrece el nuevo paradigma de las teologías asiáticas, que "se aburren con cualquier doctrina en términos de sistemas y expresan sus sospechas hacia los excesos de verbalización occidental". Todas estas teologías, en las que se detiene en un pormenorizado detalle, parten de las experiencias de opresión y colonización vividas entre la conformidad y la resistencia y orientada hacia la propia liberación. Se están desarrollando conforme a ciertas claves: el pluriverso lingüístico, religioso y cultural; el diálogo intercultural, interreligioso e intercosmovisional; el encuentro con los grandes sistemas religiosos; las espiritualidades populares ancestrales y la ubicación en el lugar de los pobres.

Estas teologías asiáticas de la liberación integran algunas de las líneas de las metodologías latinoamericanas y Tamayo nos ofrece los puntos de referencia de su actividad: los congresos de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, para seguidamente detenerse en algunas de las más significativas teologías: la dalit, nacida en los sectores más bajos de la sociedad india, busca su liberación social y cultural, preparando a estos dalit a la lucha por su liberación, dando más importancia, por tanto, a la sociología que a la filosofía; curiosamente, Jesús de Nazaret es presentado como dalit.

La teología minjung nació en Corea a partir de la participación de los cristianos en su lucha contra la dictadura militar que gobernaba el país en la década de los setenta; minjung significa pueblo, utilizado aquí no en sentido étnico sino sociopolítico y económico, con el significado de oprimidos, empobrecidos y marginados.

En Filipinas nace la teología de la lucha, una reflexión de los cristianos en favor de la justicia social, contra la dictadura y en protesta por la militarización del país; en ella se nota la influencia de la teología latinoamericana de la liberación, como reflexión del pueblo en las comunidades de base. Su fundamento espiritual es la lucha contra el sufrimiento, cuyo paradigma es Jesús de Nazaret, una provocación para el compromiso y la lucha.

En cuanto a la teología islámica de la liberación, nos dice Juan José Tamayo que en el islam asiático esta teología se desarrolla en torno a unos ejes temáticos: la crítica del monoteísmo intolerante, el fundamentalismo; la recuperación de los más bellos nombres de Dios, que remiten a experiencias de solidaridad, justicia, compasión, …; la ética como teología primera; la recuperación del sufismo y, finalmente, la lectura feminista del Corán.

En la India, la teología de la liberación se cultiva y desarrolla en el hinduismo, en el que brilla con luz propia Gandhi. Y, por lo que respecta al budismo, nos avisa de que en esta corriente existen principios y prácticas que tienden a la transformación de la sociedad, viviendo una espiritualidad socialmente comprometida, muy alejada del estereotipo que considera al budismo como una religión pasiva ajena a la realidad. En cuanto al confucionismo, destaca su visión de buscar la felicidad personal y su bienestar, pero no aisladamente, sino con los demás, aunque advierte de una serie de desviaciones que se han producido a lo largo de la existencia de esta creencia.

También se estudia la teología judía de la liberación, haciendo un detallado análisis y comentario del libro fundamental en este sentido de Marc H. Ellis, Hacia una teología de la liberación. Se trata de una teología que revisa críticamente la imagen violenta de Dios de frecuente presencia en la Biblia, recuperando el monoteísmo ético y la tradición del Dios de la esperanza y del futuro; todo ello, en torno a dos principios: la esperanza como virtud para hacer el camino hacia la utopía del nuevo cielo y la nueva tierra y, por otro lado, la memoria subversiva de las víctimas.

Cercana en muchos sentidos a esta última teología, se sitúa la palestina, que también cuestiona la imagen exclusivista y violenta de Dios y elabora una cristología del Siervo Sufriente como alternativa a la del Hijo de David; como otras teologías de la liberación, su metodología se orienta hacia un análisis de la realidad sufriente del pueblo palestino, juicio ético y denuncia, hermenéutica crítico-liberadora de los textos bíblicos y estrategias de acción no violenta en favor de la paz en el conflicto palestino-israelí.

Dicho todo esto, el autor nos enfrenta a un nuevo paradigma de la teología de las religiones en Asia, ante la perspectiva de la extrema pobreza en muchas regiones, la pluralidad religiosa, la poca presencia del cristianismo y el diálogo entre las grandes cosmovisiones orientales; se trata de un paradigma que descubre dimensiones liberadoras en las grandes tradiciones culturales, religiosas y espirituales en torno a tres presupuestos apenas tenidos en cuenta por la teología occidental: el reconocimiento de un tercer magisterio, el de los empobrecidos, la ubicación social en las comunidades humanistas de base y la intencionalidad liberadora. Aquí desarrolla el planteamiento de Pieris en su libro Liberación, inculturación, diálogo interreligioso, destacando el importante papel que puede jugar el marxismo y, especialmente, el feminismo asiático, un movimiento que no es coyuntural, y el papel crítico de las mujeres contra la androcracia ginefóbica.

Plantea una más que interesante pregunta: ¿hay lugar para Cristo en Asia? Rotundamente no a los cristos que se ha pretendido exportar desde occidente; allí es precisa una cristología guiada por una intencionalidad liberadora bajo el imperativo ético de la opción por los empobrecidos.

Por lo que respecta a la teología feminista en Asia, Tamayo destaca que su peculiaridad radica en su ubicación en contextos multirraciales, multilingüísticos, multirreligiosos y multiculturales, así como en su diferenciación de la teología feminista occidental y de la teología de la liberación elaborada por hombres.

Por lo que respecta a la teología feminista en Asia, Tamayo destaca que su peculiaridad radica en su ubicación en contextos multirraciales, multilingüísticos, multirreligiosos y multiculturales, así como en su diferenciación de la teología feminista occidental y de la teología de la liberación elaborada por hombres.

Se trata, en definitiva y como ya se ha apuntado, de un capítulo troncal de esta obra, en el que se recorre las múltiples realidades de este vasto continente, con el desarrollo de las acciones que se están llevando a cabo por entidades y personalidades para construir su propia teología de la liberación, con la aproximación a los autores y pensadores que son de referencia para conocer este tema.

Teologías latinoamericanas

Y no menor importancia tiene, lógicamente, el bloque en el que se estudian las teologías latinoamericanas, que tanto han dado que hablar, dialogar, condenar, reprimir, etc.

A fin de ofrecernos una panorámica sobre este aspecto particular, Tamayo nos plantea una pregunta: ¿ha muerto la teología de la liberación? Una cuestión que cobra sentido ante el aparente silencio que se ha extendido sobre ella en las últimas décadas. Lo ocurrido es que se la ha sometido a un acoso permanente, no solo por parte de la Iglesia Católica, sino, también, por parte de las administraciones de algunos países. ¿Qué ocurre, pues? ¿Nos encontramos ante una anciana moribunda?

Rotundamente no: “ni la globalización ha logrado someter a la teología de la liberación a su lógica excluyente, ni el pensamiento único ha conseguido domesticar la función de crítica de dicha teología, ni su suerte estuvo nunca asociada a la del socialismo real”. No está fenecida una teología que ha desenmascarado los efectos destructivos de la globalización neoliberal en economía, política, social y ecología, siempre crítica con el socialismo real apostando por el humanista.

Hay que tener en cuenta que esta teología de la liberación latinoamericana es un ente vivo, en constante recreación y refundación, que no se mueve en el campo de la razón pura, sino en el de la razón práctica.

A más abundamiento, se añade la actitud del actual pontífice Francisco, que pasa del anatema de sus predecesores al diálogo, del silenciamiento a la escucha, del ocultamiento a la visibilidad y del alejamiento a la proximidad, con un análisis dialéctico de la realidad, alejado del ingenuo e idealista.

Tiene esta teología que afrontar no pocos desafíos, como, por ejemplo, lu-

Una nueva pregunta nos plantea Tamayo: ¿ha sido la teología latinoamericana de la liberación una teología posdecolonial, lo son las corrientes actuales?

char contra la cultura de la apariencia, de lo superficial; el deterioro de las raíces culturales; la proliferación de nuevos movimientos religiosos, incluso fundamentalistas; la reducción de la iglesia al ámbito privado; la superficialidad en el planteamiento de cuestiones morales; la crisis de la familia; el individualismo posmoderno; etc. ¿Cuál sería la alternativa? Una educación crítica y en valores.

Esta teología latinoamericana de la liberación no es una sucursal de la elaborada en el Norte global; se ubica en el mundo de la marginación y de la exclusión, en el contexto de la filosofía de la liberación de Paulo Freire, en el paradigma de una democracia participativa y en el horizonte del socialismo humanista. En este sentido, una de las principales aportaciones que ha traído es el método de historización de los conceptos filosóficos y teológicos de Ignacio Ellacuría, que se explica detenidamente en esta obra.

Dentro de esta teología se han producido cambios en varias direcciones, que se hallan en la base de la teología feminista, con especial incidencia en la referida a la mujer negra latinoamericana y caribeña; de la ecoteología, en la que figuran las contribuciones de la encíclica Laudato si; de la teología indígena; de la afronegra en América Latina y el Caribe; de la teología económica de la liberación, trasnversal a todas las teologías particulares, que constata que la economía neoliberal opera como un sistema de creencias y que, incluso, posee unos presupuestos teológicos; de la teología del pluralismo religioso, fruto del mosaico de culturas y religiones de la región, con especial referencia a los cinco volúmenes del libro coral Por los muchos caminos de Dios; y de la teología queer, que recupera el sujeto sexual plural.

Sin ser una corriente dentro de esta teología, cabe destacar lo que se ha dado en llamar la teopoética de la liberación, un género literario que expresa los contenidos utópicos y liberadores a ritmo de poesía, en el que destacan figuras como Ernesto Cardenal, místico y poeta revolucionario, Pedro Casaldáliga y su poesía encarnada en la revolución, o Rubem Alves, la imaginación hecha carne.

Una nueva pregunta nos plantea Tamayo: ¿ha sido la teología latinoamericana de la liberación una teología posdecolonial, lo son las corrientes actuales? No hay fácil respuesta. Lo que sí se constata es que hay una doble ruptura con la teología europea, en el campo político y en el epistemológico; así como con dos teologías del Viejo Continente, con la de la esperanza, de Moltmann, y la política del primer Metz.

Un apartado especial dedica el autor a Sumak Kawsay y la teología indígena, por ser la más antigua que enlaza con los pueblos originarios. Tras hacer un recorrido histórico por los avatares que sufrió durante y después de la conquista, nos explica que se trata de una cosmovisión, una ética, un estilo de vida y un modo de relación armónica con la naturaleza, el cosmos, los ancestros, las otras comunidades y todos los seres humanos; es, en definitiva, un modelo que crea bien-ser, bienestar y felicidad para todos los seres humanos y el planeta.

En la actualidad tiene importantes y creativas reformulaciones para responder a los nuevos desafíos, que detalla el autor. Y destaca la correspondencia entre el paradigma ético del Sumak Kawsay y la Declaración Universal del Bien Común de la Madre Tierra y de la Humanidad de la ONU, así como con la encíclica Laudato si del papa Francisco.

Siendo la teología más antigua, distingue tres etapas en su desarrollo: 1) la originaria, previa a la conquista; 2) la violenta agresión de los conquistadores; y 3) la actualidad, caracterizada por una pluralidad de teologías. Lógicamente, tiene que hacer frente a determinados riesgos, tales como refugiarse en la propia identidad religiosa evadiéndose de los problemas reales; la tendencia al arqueologismo o fundamentalismo; el reducirla al elemento ritual; su desintegración al contacto con otros discursos teológicos; y, sobre todo, el propiciar un cierto mesianismo que convierte al pueblo indígena en el elegido para la salvación de los demás pueblos. Siendo el obispo Leónicas Proaño uno de sus más destacados referentes, dedica Tamayo varias páginas a analizar su pensamiento.

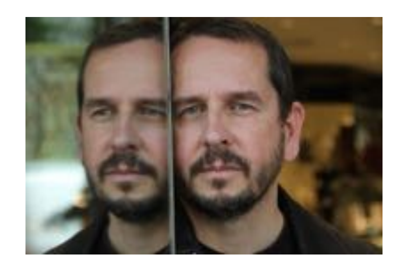
Apretada síntesis

Tiene esta obra varios aspectos a destacar. En el formal, su meticulosa y didáctica metodología expositiva, importante aportación que facilita no solo su lectura continuada, sino también la facilidad de detenerse en alguno de sus epígrafes de manera detallada. Importante es también la visión panorámica que ofrece de las teologías emergentes, poniéndolas en relación con la tradicional mantenida hasta hoy, sobre todo en el Norte global.

Su contenido es una apretada síntesis de muchos años de trabajo intelectual, de investigación en diálogo permanente con los centros y personas en los que y con quienes se trabaja en tan vívido como importante tema. Desde luego, Juan José Tamayo aporta un original enfoque sobre las teologías que hoy se practican en las periferias de los centros de decisión y reflexión; unas teologías que atañen a un más que importante número de personas en el mundo que no se ven reflejados en los esquemas centralistas habituales en nuestro Occidente, que para ellos se encuentran muy alejados de su realidad vivencial.

No ha sido un libro sencillo de redactar. Le ha llevado a su autor mucho más tiempo del que suele dedicar a otras publicaciones suyas. Es un esfuerzo titánico que hemos de agradecer. ***R***

VIDA Y MUERTE DE SÓCRATES



Rafael Narbona

Escritor y crítico literario

EN UNA ÉPOCA donde la escritura fluye desbocada, alumbrando miles de manuscritos, los grandes maestros orales producen perplejidad y asombro. **Escribir es una forma de oponerse al tiempo, de luchar contra la muerte y el olvido**, de abrir una hendidura en la materia, aparentemente ciega y oscura. Siempre es posible exponerse al albur de que otros recojan nuestros actos e ideas, pero esa opción exige una confianza temeraria en uno mismo y cierta negligencia, pues no existen los testimonios objetivos. ¿Quién era realmente Jesús de Nazaret? ¿El chamán evocado por Marcos o el filósofo descrito por Juan? ¿El rabino reformista del que nos habla Mateo o el humanista compasivo que nos presenta Lucas? Puede decirse algo semejante de **Sócrates**. ¿Es el hondo metafísico que nos ha legado Platón? ¿O el bufón que escarnece Aristófanes en *Las Nubes*? ¿Fue un seductor o un sabio, un impertinente o un moralista? A diferencia de Jesús de Nazaret, nadie ha cuestionado su existencia histórica. Sabemos que nació en Atenas en 469 a.C., que procedía de una familia humilde (su padre era cantero y su madre, comadrona), que combatió valientemente en la Guerra del Peloponeso, que era austero pero de carácter alegre y burlón, que no cobraba por sus clases, que durante la tiranía de los Treinta le prohibieron continuar con su labor educativa y que la restauración de la democracia no le benefició, pues fue condenado a muerte por impiedad y conspiración. Ganarse el aprecio y el respeto de los jóvenes aristócratas de Atenas (entre los que se hallaba Platón), y **plantear un concepto de la divinidad que cuestionaba las creencias religiosas tradicionales, le acarreó una sentencia injusta que podría haber eludido, pero que acató por respeto a la ley.** En el verano de 399 a.C., bebió la cicuta con admirable serenidad, asegurando que nada podía destruir el alma, inmortal y eterna.

Sócrates no escribió porque consideraba que la letra era saber muerto. Su discurso estático carece del carácter creativo y dialéctico de una discusión, donde varios interlocutores intercambian puntos de vista, desembocando a veces en hallazgos inesperados. El diálogo no es un simple duelo, sino un proceso complejo que produce conocimiento. **Su punto de partida es el reconocimiento de los límites del saber.** Sócrates aprendió a repudiar el dogmatismo tras su visita al oráculo de Delfos. La Pitia le dijo que era el más sabio de los hombres, porque era el único que conocía y admitía su ignorancia. Si quería aprender algo, no debía perder el tiempo con políticos, artistas, científicos o artesanos, sino escarbar en su interior. “Conócete a ti mismo, sé humilde, cultiva la duda”, le ordenó la sacerdotisa de Apolo. Armado con esas enseñanzas, Sócrates se acercó al ágora y proclamó desafiante: “Sólo sé que no sé nada”.



Jacques-Louis David: La muerte de Sócrates, 1878

No presumía de poseer la verdad, sino un método. La ironía era el primer paso. Consistía en reducir al absurdo los argumentos de su interlocutor. Esa forma de actuar le granjeó infinidad de enemistades y quizás algún altercado físico. Nos han contado que era feo como un sileno, con los pies enormes, una barriga prominente y una nariz abultada. Sin embargo, no era un hombre débil. Había salvado la vida a Jenofonte en la batalla de Delio. Si peleaba con la misma contundencia que razonaba, sus rivales debieron marcharse más de una vez escaldados, jurando venganza.

El segundo paso de su método consistía en guiar a su interlocutor mediante preguntas. "Yo no sé, pero tú sí sabes", argüía con astucia. Sus preguntas se parecían a las maniobras de una comadrona. **No pretendía hilar un discurso, sino ayudar a alumbrar el saber que yacía escondido en el otro.** Sin embargo, el desenlace de este proceso o mayéutica, no era previsible. Es bastante improbable que Sócrates atisbara las Ideas o Formas que Platón describió en sus diálogos de madurez. En cambio, la identificación de la virtud con el saber y el mal con la ignorancia parece una teoría genuinamente socrática. Sócrates es un moralista que pretende enseñar el arte del buen vivir. El hombre virtuoso experimenta felicidad, no frustración. El bien no es una obligación, sino un apetito racional que reconforta al espíritu. Por el contrario, el mal convierte al hombre en esclavo de sus pasiones. El hombre sabio, virtuoso, halla la recompensa en la rectitud de su conducta. Aunque la adversidad se encarnice con él, nunca pierde la satisfacción interior que produce obrar libre y racionalmente. **Cuando Sócrates se defiende ante los jueces que piden su muerte, afirma que su principal preocupación no es vivir o morir, sino ser justo** y no hacer en ningún caso cosas malas o vergonzosas. No le pesa haber recomendado a sus conciudadanos que se preocupen por el bien y no por las riquezas, que cuiden su alma y no se dejen llevar por la venganza, el egoísmo o la cobardía. Sabe que actúa como un tábano, molestando y acosando sin tregua, pero no le pesa, pues opina que su impertinencia contribuye a la salud de la polis. Alega que su pobreza es la evidencia indiscutible de su talante cívico. Afirma que en su interior hay "algo divino y *demónico*", una voz o *daimon* que le acompaña desde niño. Sus acusadores se burlan de esa peculiaridad, pero él se considera afortunado, pues siempre le ha incitado a obrar con prudencia.

Las leyes atenienses permitían que los hijos del acusado se dirigieran al tribunal, suplicando clemencia, pero Sócrates, que ya había probado su coraje en el campo de batalla, descartó esa baza. No piensa exponer a sus hijos a una situación tan indigna. Además, entiende que los jueces no deben actuar por clemencia, sino dictar sentencia conforme a la ley. Tampoco acepta la posibilidad del exilio. Siempre ha vivido en Atenas. Sólo ha abandonado la polis para defenderla de sus enemigos y no concibe la vida fuera de ella. **Advierte que ejecutar a un hombre por hablar sin miedo, no servirá de nada**: "Si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien". Confiesa que la muerte no le inquieta. Si es un tránsito hacia una nueva morada, no hay nada que temer, salvo la incertidumbre que produce lo desconocido, y si significa la caída en un sueño profundo, sin imágenes ni sensaciones, no habrá sentimientos de ninguna clase. No habrá pena, ni alegría. Nada, salvo

un descanso imperturbable, semejante a la mejor de nuestras noches. En su *Apología de Sócrates*, Platón nos relata el juicio de su maestro. En el *Fedón*, reconstruye las horas previas a su muerte y el fatal desenlace. **Después de hablar sobre la inmortalidad del alma, exponiendo distintos argumentos o pruebas, Sócrates se retira a una estancia para lavarse y enfrentarse con la mayor dignidad posible a su fin.** Todos los que le acompañan exteriorizan su dolor, admitiendo que la expectativa de su muerte les produce un terrible sentimiento de orfandad. Pierden a un maestro, pero también a un padre. Jantipa, la mujer de Sócrates, y sus tres hijos –dos aún niños– acuden a despedirse. El filósofo habla brevemente con su familia y les obliga a marcharse, pues no quiere que presencien su agonía.

El servidor público que le custodia le anuncia que ha llegado la hora. **Los jueces habían rebajado la guardia a un solo hombre para incitar la fuga de Sócrates, pero éste prefiere afrontar una condena injusta que infringir la ley, fundamento de la paz y la convivencia.** El guardián elogia su entereza y le suplica que lo perdone, rompiendo a llorar, pues sabe que es un hombre noble y justo. Sócrates rechaza la posibilidad de postergar el amargo trago y bebe la cicuta sin inmutarse. Los asistentes no pueden reprimir las lágrimas. Critón abandona la estancia entre sollozos; Apolodoro grita desconsolado, y Fedón hunde el rostro entre las manos, destrozado por la idea de perder a un maestro tan preciado. Sócrates les pide que no se dejen vencer por la desesperación: "Tened valor y conservad la calma". Después de caminar un rato para favorecer la circulación de la cicuta por la sangre, se tumba y nota cómo su cuerpo se va paralizando y enfriando. Se cubre la cara para ocultar las muecas y convulsiones, pero antes se dirige a Critón, pidiéndole un último favor: "Le debemos un gallo a Asclepio. No lo olvides". Critón le cierra los ojos y la boca, con una mezcla de respeto, piedad y desconsuelo. Fedón concluye su relato sin esconder su emoción: "Éste fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y el más justo".

Se ha escrito mucho sobre la referencia a Asclepio, dios de la medicina. Algunos han interpretado que Sócrates concebía la muerte como una curación, pues el alma se libera del cuerpo, causa de todas sus miserias. Otros opinan que Platón sólo quiso destacar la religiosidad de su maestro, falsamente acusado de impiedad. Nunca sabremos quién era Sócrates realmente, pues se ha convertido en un mito e incluso en un complejo, semejante al de Edipo, pero con otra connotación. **Encarna la perfección moral, la sabiduría, el sentido cívico.** Yvon Belaval lo describe como "un samurái de la sabiduría, impasible, sencillo, sin afectación". Sócrates era incapaz de separar la filosofía de la ciudadanía. Un amante del saber no puede vivir de espaldas a su polis y sus conciudadanos. "La gran novedad que Sócrates aportaba –escribe Werner Jaeger en su admirable y clásico estudio *Paideia* (1947)– era el buscar en la personalidad, en el carácter moral, la médula de la existencia humana en general, y en particular la de la vida colectiva". En su *Vida de Sócrates* (1947), Antonio Tovar afirma: "Sócrates es una condición previa para toda filosofía y [...] la premisa de todo el pensar occidental". Nietzsche no escatimó insultos contra Sócrates, acusándole de conspirar contra la vida, pero con la perspectiva de las guerras que devastaron el siglo XX, su figura nos parece mucho más humana y ejemplar que el delirio del superhombre. **Sócrates nos enseñó que lo esencial del hombre es su vida interior y no el poder, la belleza o la riqueza.** Casi dos mil quinientos años después de su muerte, nadie ha podido impugnar este argumento sencillo, elemental, hermoso e inequívocamente verdadero.

Nota bibliográfica:
La Biblioteca Clásica Gredos publicó las obras de Platón con excelentes introducciones y traducciones. *Vida de Sócrates*, de Antonio Tovar, es una extraordinaria biografía del filósofo ateniense. Apareció por primera vez en 1947, publicada por Revista de Occidente. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, de Werner Jaeger, es una de las cimas del helenismo. Desde su publicación en 1947, se han multiplicado las ediciones y traducciones. La traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, publicada por FCE, no ha perdido un ápice de rigor o elegancia. Yvon Belaval escribió el capítulo dedicado a Sócrates en la *Historia de la Filosofía* de la *Encyclopédie de la Pléiade*, 1969. Es un texto preciso, profundo y esclarecedor, con el gran estilo de las letras francesas. Siglo XXI Editores tradujo la obra al español. ***R***

Se ha escrito mucho sobre la referencia a Asclepio, dios de la medicina. Algunos han interpretado que Sócrates concebía la muerte como una curación, pues el alma se libera del cuerpo, causa de todas sus miserias. Otros opinan que Platón sólo quiso destacar la religiosidad de su maestro, falsamente acusado de impiedad. Nunca sabremos quién era Sócrates realmente, pues se ha convertido en un mito e incluso en un complejo, semejante al de Edipo, pero con otra connotación.

MIGUEL SERVET, VERDAD Y CONCIENCIA



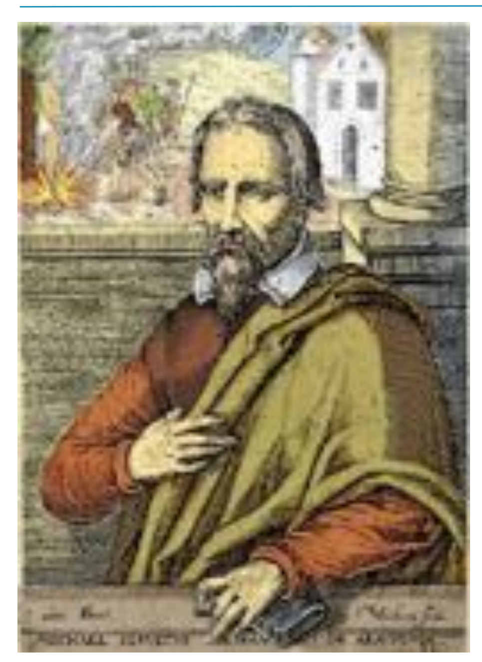
Esteban López González

estebanlopezgonzalez.com

-**Miguel Servet** (1509-1553) había nacido en Villanueva de Sigena, Huesca, Aragón. Era hijo de un notario y de una descendiente de judíos conversos. Desde muy joven mostró ya una gran habilidad para las letras y fue fácil para él aprender hebreo, griego y latín. Como tuvo la oportunidad de estudiar, sus intereses fueron muchos, como el derecho, la física, la astronomía, la medicina y la teología. Se le reconoce como el primer científico que describe en su obra *Christianismi Restitutio* la circulación de la sangre, la que va desde el corazón a los pulmones, obra científica pero teológica al mismo tiempo porque así solía ser en aquellos días.

Durante sus estudios de derecho en Toulouse, Francia, Miguel entra en contacto con miembros de la reforma protestante. Sus estudios bíblicos hacen que escriba obras que resultan ser un escándalo tanto en círculos católicos como protestantes. Por ejemplo, en 1531 publica *De Trinitatis Erroribus* (*De los errores acerca de la Trinidad*), obra que hace resaltar con multitud de referencias bíblicas la falta de base bíblica de la doctrina de la trinidad. Incluso envía una copia al obispo de Zaragoza, el cual se siente tan escandalizado que no tarda en pedir la intervención de la Inquisición.

Miguel no ve tampoco al Espíritu Santo como la tercera persona de una trinidad de dioses, sino como la fuerza activa de Dios que, como en la creación de todas las cosas, la usa de diferentes maneras. A diferencia de Lutero y de los reformadores protestantes entiende la gracia divina por la fe, pero también el hecho de que Dios se complace en las obras buenas. Tampoco ve base bíblica para el bautismo de bebés y más bien aboga por que sea una decisión en la edad adulta, pues como él mismo decía, `*Jesucristo se bautizó cuando tenía treinta años*´. Miguel está convencido sin embargo de que la tolerancia debería prevalecer entre los cristianos aunque no haya entre ellos afinidad teológica absoluta. Pero para su desdicha, esa no iba a ser ni mucho menos la posición de quienes le odiaban.



Miguel Servet

Desde hacía ya algún tiempo, Miguel Servet mantenía correspondencia con Juan Calvino, cabeza de la reforma protestante en Francia y autor de la obra *Institutio religionis Christianae* (*Institución de la Religión Cristiana*) publicada en 1536. A medida que se escribían más se ponía en evidencia cuán grandes eran en algunos aspectos sus diferencias teológicas. Miguel envía a Calvino una copia de su obra *Christianismi Restitutio* (*Restitución del Cristianismo*) y como respuesta, éste le envía otra de su *Institutio religionis Christianae* (*Institución de la Religión Cristiana*). Miguel lo examina, lo estudia en profundidad hasta el grado de hacer apuntes muy críticos en los márgenes y se lo devuelve. El efecto en Calvino tuvo que ser demoledor porque éste se asegura de decirle que '*si pones los pies en Ginebra no saldrás vivo de ella*'.

La publicación anónima a principios de 1553 de la obra de Servet, *Christianismi Restitutio* (*Restitución del Cristianismo*), causa un inmenso revuelo tanto en círculos católicos como reformadores. Una delación hace que finalmente se sepa quién es el autor real y Servet es detenido por la Inquisición, interrogado y encarcelado en Vienne. El 7 de abril, sin embargo, logra evadirse y el 17 de junio es sentenciado a muerte *in absentia*, siendo quemado en efigie. Cuando se dirigía hacia Italia, Servet hace escala en Ginebra, ciudad que se regía estrictamente por el mandato y reglas de Juan Calvino. Es reconocido, detenido y juzgado por herejía (por su negación de la Trinidad y por su defensa del bautismo a la edad adulta).

Durante su encierro, Miguel soporta grandes penurias. Sin embargo, no deja de debatir teológicamente, de reclamar '*justicia, justicia, justicia*' y de pedir que Calvino le muestre que está equivocado en algo, haciéndole a él el responsable directo de la acusación falsa de herejía. Pero el 27 de octubre de 1553 el Tribunal dicta sentencia:

> "*Te condenamos a ser atado y llevado a la colina de Champel. Allí serás sujeto a una estaca y quemado vivo junto con tus manuscritos y tus libros impresos hasta que tu cuerpo se convierta en ceniza*". Miguel se desploma, y grita en español: "¡*Misericordia, misericordia*! *¡Jesús, salva mi alma! ¡Ten piedad de mí!*"

Y frente a la pira ya, Miguel exclama, "*¡Oh, Cristo, Hijo de Dios eterno, salva mi anima! ¡El hacha! ¡El hacha!; la hoguera no!*" Pero la ejecución ocurre ese mismo día. Le amarran a la picota con cuerdas y una cadena de hierro, y a sus pies ponen un montón de leña verde y húmeda, para que arda más despacio. Le cuelgan libros de sus caderas, y le colocan una corona al cuello impregnada de azufre: un gesto de compasión de alguno de sus verdugos que pretende que el humo de la sustancia acelere su muerte por asfixia. Servet grita con rabia y miedo cuando la antorcha prende la leña. La brisa se lleva el humo del azufre, y la quema dura más de una hora con Servet sufriendo hasta el último aliento.

Consecuencias

Después de aquel horrible asesinato, de aquella falta de humanidad y compasión, algo cambió en la conciencia de toda Europa. Aquel crimen injusto hizo reaccionar a pensadores y humanistas de todas partes, sobre todo protestantes, en el sentido de que nunca más se debería matar a nadie por razones de fe. Por ejemplo, el humanista **Sebastián Castellion**, biblista y teólogo cristiano francés (1515-1563) escribió:

"**M***atar a un hombre no es defender una doctrina, es matar a un hombre. Cuando los ginebrinos ejecutaron a Servet, no defendieron una doctrina, mataron a un ser humano; no se hace profesión de fe quemando a un hombre, sino haciéndose quemar por ella. Buscar y decir la verdad, tal y como se piensa, no puede ser nunca un delito. A nadie se le debe obligar a creer. La conciencia es libre… que los judíos o los turcos no condenen a los cristianos, y que tampoco los cristianos condenen a los judíos o a los turcos… y nosotros, los que nos llamamos cristianos, no nos condenemos tampoco los unos a los otros… Una cosa es cierta: que cuanto mejor conoce un humano la verdad, menos inclinado está a condenar". – Castellio contra Calvino: Conciencia contra violencia* (El Acantilado), Stefan Zweig, 2012.

Las iglesias unitarias, surgidas como resultado de los movimientos antitrinitarios del siglo XVI en adelante, reconocen a Miguel Servet como pionero y primer mártir. Su ejecución



Sebastián Castellion

puso las bases también para el reconocimiento de la libertad de conciencia en los códigos civiles de las democracias más avanzadas.

El caso de Miguel Servet debería ser causa de reflexión también hoy día. En un mundo plural como el nuestro, su ejemplo muestra la importancia de la tolerancia en cuestión de creencias, y el gran error que supone matar a alguien solo por sus ideas. También podría ser causa de reflexión para los grupos fundamentalistas, aquellos que matan en sentido físico y aquellos otros que a menudo también lo hacen en sentido simbólico, no solo expulsando a sus disidentes, sino tratándolos '*como si estuvieran muertos*' de por vida, algo completamente ajeno al espíritu no solo de Miguel Servet, sino del propio Jesucristo quien siempre se refirió a Dios como el único juez de todos los hombres (Lucas 6:37,41-42).

En una inscripción de un monumento erigido en 1908 en la ciudad francesa de Annemasse, a unos cinco kilómetros del lugar de su ejecución, se puede leer:

"*Miguel Servet, […] geógrafo, médico, fisiólogo, ha merecido la gratitud de la humanidad por sus descubrimientos científicos, su devoción a los enfermos y a los pobres, la indomable independencia de su inteligencia y de su conciencia […]; sus convicciones eran invencibles. Sacrificó su vida por causa de la verdad*".

Algo de su pensamiento

"*Cada cual es como Dios lo ha hecho, pero llega a ser como él mismo se hace*".

"*Considero un asunto muy grave el matar a los hombres por creer que están en el error o por algún detalle de interpretación de la Escritura, cuando sabemos que el más elegido se puede equivocar*".

"*Ni con estos ni con aquellos estoy de acuerdo en todos los puntos, ni tampoco en desacuerdo. Me parece que todos tienen parte de verdad y parte de error y que cada uno ve el error del otro, mas nadie el suyo… Fácil sería decidir todas las cuestiones si a todos les estuviera permitido hablar pacíficamente en la iglesia contendiendo en deseo de profetizar*". (Servet, *De la Justicia…*, en *Obras completas*, Vol. II-1, pág. 481).

Como Miguel Servet no lograba conciliar la sencillez evangélica con tanto ceremonial y opulencia, sobre el Papa de Roma escribió, "*Con mis propios ojos he visto yo mismo cómo lo llevaban con pompa sobre sus hombros los príncipes, […] y cómo lo adoraba todo el pueblo de rodillas a lo largo de las calles*".

"*Dios nos dio la mente para que le reconozcamos a Él mismo*".

"*El otro nombre, el más santo por encima de todos,* יהוה, *[…] puede interpretarse como sigue: 'el que hace ser', 'el que convierte en esencial', 'la causa de la existencia'*".

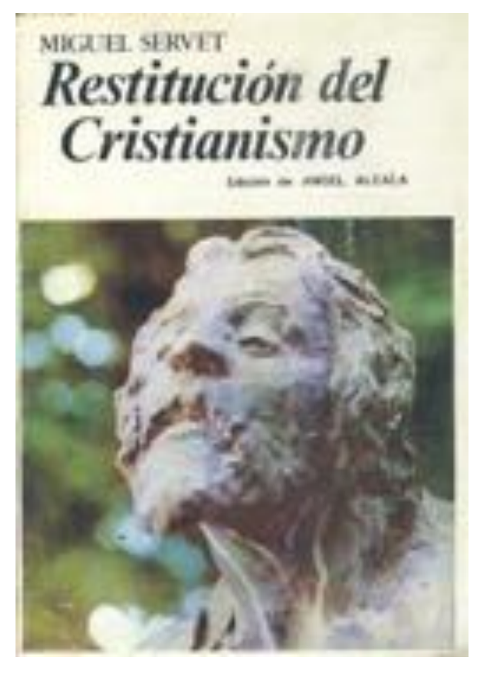
"*En este mundo no hay verdad alguna, sino simulacros vanos y sombras que pasan. La verdad es Dios eterno*".

"*En la Biblia no hay menciones a la Trinidad […]. Nosotros conocemos a Dios no por nuestras orgullosas concepciones filosóficas, sino a través de Cristo*".

"*Es un abuso condenar a muerte a aquellos que se equivocaron en sus interpretaciones de la Biblia*".

"*Es un principio general que todas las cosas han salido de la raíz divina, son parte y porción de Dios, y la naturaleza de las cosas es el espíritu de Dios*".

"*Hay un brillo del Sol y otro de la Luna; uno del fuego y otro del agua. Todos fueron dotados de luz por Cristo, arquitecto del mundo*".



"*La fe, si se considera en su propiedad esencial y pura, no contiene tal perfección como el amor… El amor es superior a todo… durable, sublime, más parecido a Dios*".

"*La fe enciende la lámpara que solo el aceite del amor hace arder*".

"*Leed la Biblia una y mil veces; si no le tenéis gusto es que habéis perdido la llave del conocimiento*".

"*Lo divino ha bajado hasta lo humano, para que el humano pueda ascender hasta lo divino*".

"*No debe imponerse como verdades conceptos sobre los que existen dudas*".

"*Propio de la condición humana es la enfermedad de creer a los demás impostores e impíos, no a nosotros mismos, porque nadie reconoce sus propios errores*".

En referencia a Juan Calvino: "*¿Quién puede llamar ortodoxo a un ministro de la Iglesia que es acusador, criminal y homicida?*"

"*Si yo amo una persona, de modo entrañable, estoy pendiente de ella; a ella me entrego en todo y para todo y ella me conduce a donde quiera*". ***R***

SEGUNDA PARTE de El Quijote





Juan A. Monroy

Periodista y Pastor evangélico

CAPÍTULO LX

... Y que de allí a cuatro días, que era el de San Juan Bautista, se le pondría en mitad de la playa de la ciudad, armado de todas su armas, sobre Rocinante, su caballo.

Los comentaristas de *El Quijote* no están de acuerdo acerca de qué efemérides de San Juan Baustista se refiere Cervantes. Unos se inclinan por el día de la Natividad, 24 de junio, y otros por el de la Degollación, 29 de agosto.

El nacimiento del Bautista estuvo rodeado por una serie de hechos sobrenaturales que anticiparon el carácter divino de su misión como precursor del Mesías. Fue el más austero de los personajes novotestamentarios y su modo de vivir tuvo una gran semejanza con el de Elías, con quien llegaron a identificarle.

Nacido antes que Jesús, le cupo el gran privilegio de bautizar al Señor en las aguas del Jordán. Su valiente predicación y su atrevida condenación de la conducta moral de Herodes Antipas, le acarrearon la muerte. Fue degollado por instigación de Herodías, a quien también reprochaba su unión ilegal con el hermano de su marido.

El escalofriante relato bíblico que trata de su muerte pone de manifiesto las perversidades monstruosas de aquellos personajes contemporáneos de Cristo, quienes veían en la nueva doctrina la condenación más severa al modo de vivir y de obrar a que estaban acostumbrados. Dice San Marcos: “Llegado un día oportuno, cuando Herodes en su cumpleaños ofrecía un banquete a sus magnates, y a los tribunos, y a los principales de Galilea, entró la hija de Herodías y danzando, gustó a Herodes y a los comensales. El rey dijo a la muchacha: Pídeme lo que quieras y te lo daré. Y



le juró: Cualquier cosa que me pidas te la daré, aunque sea la mitad de mi reino. Saliendo ella dijo a su madre: ¿Qué quieres que pida? Ella respondió: La cabeza de Juan el Bautista. Entrando luego con presteza, hizo su petición al rey, diciendo: Quiero que al instante me des en una bandeja la cabeza de Juan el Bautista. El rey, entristecido por su juramento y por los convidados, no quiso desairarla. Al instante envió el rey un verdugo, ordenándole traer la cabeza de Juan. Aquél se fue y le degolló en la cárcel, trayendo su cabeza en una bandeja, y se la entregó a la muchacha, y la muchacha se la dio a su madre. Sus discípulos que lo supieron vinieron y tomaron el cadáver y lo pusieron en un monumento" (San Marcos 6:21-29).

CAPÍTULO LXII

Y la enhorabuena que vuesa merced dijo sea para mí y para todos mis descendientes, si de hoy más, aunque viviese más años que Matusalén, diera consejo a nadie, aunque me lo pida.

Matusalén fue hijo de Enoc y padre de Lamec, según la cronología del capítulo 3 de San Lucas. Vivió novecientos sesenta y nueve años, siendo la suya la vida más larga que la historia ha registrado. El texto bíblico dice que "fueron todos los días de Matusalén novecientos sesenta y nueve años, y murió" (Génesis 5:27).

Su muerte ocurrió exactamente un año antes del diluvio.

CAPÍTULO LXVIII

Yo velo cuanto tú duermes.

Reminiscencia literaria del Cantar de los Cantares: "Yo duermo, pero mi corazón vela" (Cantares 5:2).

***

Por mí te has visto Gobernador, y por mí te ves esperanzas propincuas de ser conde o tener otro título equivalente, y no tardará el cumplimiento de ellas más de cuanto tarde en pasar este año, que yo "post tenebras spero lucem".

"Este emblema se ha tomado del libro de Job (c. 7, v. 12), y lo usó en las portadas de sus obras el impresor Juan de la Cuesta, que es quien publicó las primeras ediciones de *El Quijote*, de las Novelas, del Persiles y tal vez de otras obras de Cervantes, poniéndolo alrededor de un escudo, dentro del cual se ve puesto sobre una mano un halcón que tiene la cabeza partida con el capirote, según se llevaba a esta especie de aves para la caza de cetrería, y debajo un león durmiendo" (Clemencín).

El texto de Job dice: "La noche me la convierten en día y de las tinieblas me prometen próxima luz."

***

Sola una cosa tiene mala el sueño, según he oído decir, y es que se parece a la muerte, pues de un dormido a un muerto hay muy poca diferencia.

El parecido que Sancho hace entre el sueño y la muerte está basado en la

historia de la resurrección de Lázaro. Enterado Jesús de la muerte de su amigo, dice a los discípulos: “Lázaro, nuestro amigo, está dormido; pero yo voy a despertarlo. Dijéronle entonces los discípulos: Señor, si duerme sanará. Hablaba Jesús de su muerte, y ellos pensaban que hablaba del descanso del sueño” (San Juan 11:11-13).

***

Si los escuderos fuéramos hijos de los caballeros a quien servimos o parientes suyos muy cercanos, no fuera mucho que nos alcanzaran las penas de sus culpas hasta la cuarta generación.

Estas son palabras del Decálogo, donde se prohibe terminantemente la adoración de imágenes. La Sagrada Escritura sentencia diciendo: “No te postrarás ante ellas, y no las servirás, porque yo soy Yavé, tu Dios, un Dios celoso que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos” (Exodo 20:5-6).

CAPÍTULO LXIX

Humíllate, Nembrot soberbio, y sufre y calla, pues no te piden imposibles.

Nembrot o Nemrod fue el fundador del imperio de los asirios y un gran guerrero que logró dominar muchos pueblos. Nemrod viene a ser para los hebreos como el Hércules de los griegos. La Biblia destaca su gran afición por la caza, probablemente de fieras salvajes, que hacía insegura la vida del hombre. Son muy celebrados los bajorrelieves de Asiria, donde se representan escenas de caza de fieras.



En la genealogía de los descendientes de Noé se dice de Nemrod: “Cus engendró a Nemrod, que fue quien comenzó a dominar sobre la tierra, pues era un robusto cazador ante Yavé, y de ahí se dijo: “Como Nemrod, robusto cazador ante Yavé”” (Génesis 10:8-9).

***

No tienen más que hacer sino tomar una gran piedra y atármela al cuello y dar conmigo en un pozo.

Frase tomada de los Evangelios, relativa al castigo que han de sufrir aquellos que inducen a pecar a los cristianos sencillos e ingenuos. “Al que escandalizara a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino de asno y le arrojaran al fondo del mar” (San Mateo 18:6). R

Si los escuderos fuéramos hijos de los caballeros a quien servimos o parientes suyos muy cercanos, no fuera mucho que nos alcanzaran las penas de sus culpas hasta la cuarta generación.

HUGONOTES

Mártires por la fe

#4



Félix Benlliure Andrieux

Diplomado en Teología en el Instituto Bíblico Europeo de París. Instalado en España dividió su tiempo entre el pastorado, la enseñanza y la literatura.

La Europa del siglo XVI
La Reforma (3/4)

LOS MALES que afligían a la cristiandad, la superstición, incredulidad, ignorancia, especulaciones vanas y corrupción de las costumbres, eran frutos naturales del corazón humano y no eran nuevos en la tierra. Casi todo estaba preparado. Justo apenas comenzar el siglo XVI, empezaron a oírse los murmullos, tanto en el mundo moral como físico y espiritual, que anunciaban la tormenta que se acercaba. La gente se sentía oprimida e inquieta por algo extraordinario que presentían. El emperador Maximiliano y el rey Luis XII convocaron un concilio en Pisa con el propósito de que el papa Julio II pusiera orden y remedio a los males de la iglesia. Asistieron varios cardenales a pesar de la prohibición de la Santa Sede, pero al final excomulgaron a Maximiliano por incorregible y contumaz.

En medio de esta espera inquieta y general, los adversarios se envalentonaban. Unos reivindicaban los derechos de la ciencia contra la enseñanza de las universidades; otros pregonaban los derechos de la razón sobre las espadas y unos pocos oraban a Dios para que resplandeciese el sol de justicia.

Entonces apareció Martín Lutero. No voy a escribir la historia del gran reformador aunque no pueden obviarse algunos aspectos de su vida poco conocidos. El vicario general Staupitz y el Elector, no perdían de vista al monje que habían llamado a enseñar en la universidad de Wittemberg. La predicación del joven profesor había impresionado al vicario general; había admirado la fuerza de su espíritu, la grandeza de su elocuencia y la excelencia de lo que exponía. El elector y su amigo el vicario general, queriendo que avanzara un hombre que daba tantas esperanzas, decidieron que se preparara para el grado de doctor en teología. El vicario general fue al convento y le llamó para hablar a solas con él en el jardín del claustro y le llevó debajo de un árbol que Lutero gustaba siempre mostrar a sus discípulos. El venerable padre Staupitz le dijo:

"—Es necesario, amigo mío, que usted sea doctor en Sagrada Escritura.

—Busque a una persona que sea más digna porque yo no puedo aceptar.

—La Iglesia ahora tiene necesidad de jóvenes y valientes doctores.

—Sí, pero yo soy débil y enfermizo. Busque a un hombre fuerte.

Stauplitz replicó: —El Señor tiene necesidad de usted en la tierra como en el cielo. Haga pues lo que la orden y yo le mandamos, además usted hizo votos de obediencia.

—Pero señor, yo soy pobre y no tengo dinero para pagar los gastos de los estudios."

Stauplitz le dijo que el príncipe le había concedido la gracia de hacerse cargo de todos los gastos que pudieran ocasionarle.

El 18 de octubre de 1512 Lutero recibió su título en Teología y prestó este juramento: "Juro defender la verdad evangélica con todas mis fuerzas". Al día siguiente Bodenstein, decano de la Facultad, le impuso ante una numerosa asamblea las insignias de Doctor en Teología. Le hicieron doctor bíbli-



Castellet de Perpinyà (Rosellón). Prisión definitiva y de paso de hugonotes.

co, no doctor de palabras; llamado a consagrarse al estudio de la Biblia, no al de tradiciones humanas. Él mismo dijo que juraba por su amada y santa Escritura; prometió predicarla fielmente, enseñarla en su pureza y defenderla de palabra y por escrito ante los falsos teólogos mientras Dios estuviera en su ayuda. Aquel día Martín Lutero fue armado caballero de la Biblia.

Más tarde le mandaron a Roma para ocuparse de los asuntos de la orden de los agustinos a la que pertenecía y allí encontró una enorme incredulidad, además de una inmoralidad escandalosa. Lutero volvió a Alemania con el corazón destrozado y la conciencia atormentada por dudas amargas. En el convento de Erfurt descubrió una vieja Biblia que le revelaba unas doctrinas muy diferentes de las que le habían enseñado aunque todavía no había en su pensamiento el deseo de emprender la reforma de la iglesia. En tanto que pastor de almas y profesor en Wittenberg se limitó a propagar a su alrededor sanas doctrinas y buenos ejemplos.

Pero un hombre llamado Juan Tetzel, monje dominico cobarde y fanfarrón, mercader de indulgencias, audaz hasta la insolencia, recién condenado a prisión por crímenes notorios y amenazado por los habitantes del Tirol a ahogarle en el río Inn, se atrevió a interponer su vil tráfico contra la palabra de Lutero y las almas que le habían sido confiadas. Llegó el momento en que Tetzel temió al pueblo irritado por sus fraudes y fue a esconderse en un convento, donde Militz, camarlengo del papa, poseedor de varias canonjías, fue a su encuentro y presentó al dominico las cuentas de la casa; los papeles que él mismo había firmado y le demostró que había gastado inútilmente y robado sumas considerables de dinero. Tetzel siguió con los remordimientos de su conciencia; temeroso de los reproches de sus mejores amigos y temiendo la ira del papa, murió abandonado como un miserable poco después. La gente creía que el dolor había sido la causa de su muerte.

Al conocer el mensaje de Tetzel, el doctor Lutero se indignó y volvió a leer su Biblia para un día del año 1517 poner en la puerta de la catedral de Wittenberg esas noventa y cinco tesis que iban a resonar por todos los caminos de Europa. De esas noventa y cinco tesis, treinta y ocho, mencionan las indulgencias y la veintisiete y veintiocho dicen: "Mera doctrina humana predican aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando. Cierto es que cuando al tintinear, la moneda cae en la caja, el lucro y la avaricia pueden ir en aumento, mas la intercesión de la Iglesia depende solo

Al dogma de la justificación por las obras, que había producido prácticas extrañas y tan vergonzosos excesos, opuso la justificación por la fe en la redención de Jesucristo.

de la voluntad de Dios". La rebelión de su conciencia le hizo buscar en la Biblia armas nuevas para luchar contra la iglesia de Roma y sería esa misma rebelión moral la que reuniría a su alrededor a miles de millones de discípulos. Lutero se había puesto a la cabeza de buenas personas que deseaban lo mejor para la iglesia.

Al dogma de la justificación por las obras, que había producido prácticas extrañas y tan vergonzosos excesos, opuso la justificación por la fe en la redención de Jesucristo. Toda su doctrina se resume en estas palabras del apóstol Pablo: "Porque por gracia sois salvos, por medio de la fe y esto no viene de vosotros, es un don de Dios" (26, Efesios 2:8). Esta doctrina tenía la doble ventaja de apoyarse en textos netamente bíblicos y a la vez echar por tierra el tema de las indulgencias, las rogativas a los santos, las peregrinaciones, flagelaciones en busca de santidad, penitencias y toda clase de méritos artificiales.

Lutero había dado el primer paso y esperaba de la curia una respuesta favorable pero en vez de un deseo de reforma, se le mandó una bula de excomunión. El 10 de diciembre de 1520 el doctor de Wittenberg la quemó solemnemente en presencia de numerosos espectadores. La llama que salió del papel escrito, iba a iluminar Europa y proyectar sobre los muros del Vaticano un destello siniestro. La Reforma había comenzado con las luchas de un humilde monje en una celda de Erfurt. *(Continuará)* ***R***

500 años de Reforma en España



Manuel de León

Historiador y escritor

Mujeres españolas de la Reforma Protestante del s. XVI (I)

1. Breve introducción

Aunque la Reforma protestante española siempre sufre un déficit de importancia histórica, de alumbrar la visión de sus protagonistas con nuevos estudios, no consideraremos como olvidados a determinados protestantes como Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, Ponce de la Fuente o Egidio, especialmente los de ámbito andaluz, estudiados con más asiduidad por los expertos. Por esta causa podemos permitirnos estos y otros olvidos, para traer a la memoria los más desconocidos y relegados por el abandono de los siglos, como es el caso de las mujeres españolas de la Reforma. Aunque considero la Reforma española del XVI maltratada, manipulada y mermada por "ocasionales expertos" que llegan a expresarse como que, "*En el segundo cuarto del siglo XVI todavía no había protestantes declarados en España*" – lo cual es absolutamente inexacto– iremos sacando a la luz lo más escondido y sobresaliente. En el caso de las mujeres de la Reforma debemos reflejar la importancia de las primeras predicadoras del Evangelio que lo divulgaban tanto en salones de los palacios y castillos, como en las cocinas de los más humildes. Las nuevas corrientes espirituales que aparecen en el s. XVI son aceptadas y defendidas con entusiasmo por mujeres de toda condición que saben salirse del segundo plano social y presentarse como enseñadoras y seguidoras de un movimiento espiritual que buscaba un encuentro con la iglesia primitiva. Por extraño que parezca, el protestantismo español no nace para hacer frente a los vicios y costumbres del catolicismo romano o como reacción o resistencia a los abusos de los diezmos e indulgencias, la lujuria y ambición del clero, sino como movimiento del espíritu que volvía a la Escritura.

Menéndez Pelayo y Adolfo de Castro, en sus obras sobre el protestantismo español, se espantan de las múltiples corruptelas del clero y de Roma que denuncian en sus escritos autores como el Arcipreste de Hita, López de Ayala, fray Juan de Padilla, Torres Naharro, etc. Dice Adolfo de Castro[1] de estos y otros muchos autores: "Santos y buenos religiosos que deseaban ardientemente dirigir las ovejas del rebaño de Cristo por el camino de la perfección evangélica, volvían la vista a sus compañeros y en ellos no encontraban sino enemigos. Por otra parte, no podían menos de

[1] *Historia de los protestantes españoles y su persecución por Felipe II*. Adolfo de Castro. Cádiz, 1851: [Revista Médica a cargo de B. de Gaona).

conocer lo mucho que los herejes se aprovechaban de los vicios de malos sacerdotes, olvidados de Dios y de sí mismos, para luego levantar a los cielos las quejas y solicitar reformación del dogma, creyendo ver en nuevas interpretaciones de los libros sagrados el fin de tamaños males." Hoy pocos sostienen estas teorías de que "los herejes se aprovecharon de los vicios de los sacerdotes" y levantaron sus quejas. Tendría Bataillon que matizar estas sollozantes ideas de Pelayo y Castro, en su voluminoso libro "*Erasmo y España*", como cuando dice: "El movimiento espiritual que nos proponemos estudiar en este libro no nació del acto revolucionario de Lutero. En él, probablemente, es en quien Prerreforma, Reforma y Contrarreforma manifiestan mejor su unidad profunda. La España de Cisneros contiene en germen todo lo que desarrollará la de Carlos V y todo lo que se esforzará por salvar la de Felipe II. Pero nos será imposible comprender lo que era esta España mientras nos limitemos a repetir "que la reforma se pedía por todos los buenos y doctos; que la reforma empezó en tiempo de los Reyes Católicos y continuó en todo el siglo XVI; que a ella contribuyó en gran manera la severísima Inquisición; pero que la gloria principal debe recaer en la magnánima Isabel y en Fr. Francisco Jiménez de Cisneros. Emprenderíamos falsa ruta si quisiéramos creer que, gracias a éste, los problemas que inundaron a Europa en sangre y fuego no se presentaron en España; si quisiéramos hacer de Cisneros una especie de Savonarola mitrado y casi coronado, que logró extirpar los abusos de la Iglesia española hasta el punto de **quitar todo su objeto a la Reforma**. *Muy pobre concepto de la Reforma es el que ve en ella una simple rebelión contra los "abusos"*. El más formidable empuje del espíritu evangélico desde la constitución de la Iglesia, empuje preparado por todo el siglo XV, no puede tratarse como fenómeno secundario, simple espuma brotada de esa agitación. En realidad, Cisneros, fundador de la Universidad



Placa en la ruta por el Valladolid de *El hereje* de Miguel Delibe

de Alcalá, inspirador de la Biblia Políglota, pertenece a la historia de la Prerreforma".

Creo que la importancia de las primeras mujeres de la Reforma reside en estas observaciones de Bataillon de no ser la reformación "una simple espuma de la agitación", sino que a pesar de la fuerte jerarquización social y religiosa que impedía su participación, dice Carme Capó[2], "estuvieron presentes de manera clara y contundente enarbolando las Escrituras y no la sublevación. De esta manera, diversas figuras femeninas fueron capaces de encontrar espacios de libertad para expresar su espiritualidad." Añade la profesora Capó: "Las nuevas ideas se extendieron a lo largo del territorio peninsular, destacando en especial las ciudades de Valladolid y Sevilla. En estas dos ciudades había un importante intercambio de escritos de influencia reformada: cartas espirituales, lecturas bíblicas, sermones…, en los que van a participar de manera activa un buen número de mujeres, la mayoría jóvenes y de rango, por su educación y parentesco con las familias más distinguidas de España. Sus nombres y actividades nos van a llegar principalmente a través de los autos de fe en los que fueron condenadas, y que paradójicamente nos descubren como estas mujeres se posicionaron e implicaron activamente ante las nuevas ideas a través de diversos ámbitos. Algunas acogiendo en sus casas reuniones para estudiar y comentar la Biblia, las obras de los reformadores y celebrar incluso cultos".

La característica principal de estas mujeres de la Reforma española fue, en su mayoría, que eran señoras jóvenes, cultas, consagradas a menudo a la vida religiosa, procedentes incluso en no pocas ocasiones de algunas de las familias más notables de la época. Es una larga lista de nombres, cada uno con una historia personal de arrojo y generosidad, de los que poco conocemos de su biografía y estos datos sacados de los autos de fe inquisitoriales. Es el caso de Leonor de Vivero, madre de Agustín Cazalla, Mencía de Figueroa, esposa de Pedro Sarmiento, Ana Enríquez de Rojas, hija de los marqueses de Alcañices, Beatriz Vivero Cazalla, Francisca de Zúñiga, hija del licenciado Francisco de Baeza, Isabel de Estrada y Juana Velázquez, dos vecinas de Pedrosa del Rey, Juana de Silva, hija natural del marqués de Montemayor y esposa de Juan de Vivero, Catalina de Ortega, vecina de Valladolid, hija del fiscal Hernando Díaz y viuda del comendador Loaisa, etc. Son también conocidos los nombres de mujeres andaluzas tales como Isabel de Baena, María Gómez, Leonor Gómez, hermana de la anterior y esposa de un médico de Sevilla, junto con sus hijas y María de Virués, María Coronel o María de Bohórquez, entre

[2] Mujeres españolas ante la Reforma Protestante del s. XVI. Carme Capó. 2017



Convento de Santa Clara, Valladolid.

otras. Los conventos de monjas jugarán un papel fundamental en la rápida extensión del Evangelio, tales como el de Santa Clara y Belén de Valladolid, Santa Paula y Santa Isabel en Sevilla. Entre sus paredes muchas mujeres notables comenzaron a estudiar las Escrituras y a estos conventos acudían gentes de curiosidad espiritual para escuchar sermones y conversar con las monjas. Como dice el historiador Gonzalo Illescas "a todas ellas, monjas bien mozas y hermosas que, no contentas con ser luteranas, habían sido dogmatizadoras de aquella maldita doctrina» (Heterodoxos IV, p. 406).

La profesora Doris Moreno[3],quien nos aporta un extraordinario estudio de la zamorana Marina de Saavedra, subraya esta falta de conocimiento sobre el papel de las mujeres de la Reforma. Dice: "Muy poco sabemos, sin embargo, de las mujeres implicadas. Monjas, beatas y espirituales, tuvieron un papel muy relevante en estos grupos. Muchas de ellas fueron lo suficientemente letradas como para leer, en castellano y en latín, y por sus manos pasaron muchos de los textos, manuscritos e impresos, que alimentaron a los diferentes grupos. Con ávida curiosidad se acercaban a los textos bíblicos y se deleitaban en conversaciones espirituales. Su reconocimiento social las situaba en una posición de autoridad espiritual no ajena a la difusión discreta de las nuevas ideas y prácticas". Cita Doris Moreno algunas mujeres de la zona diciendo: "En Pedrosa del Rey, Pedro de Cazalla tutelaba una casa de beatas muy activas. En Valladolid, las personalidades femeninas más destacadas en la difusión de las nuevas ideas eran las beatas Juana Sánchez, que se suicidó en la cárcel, y Beatriz de Cazalla, mientras que un número importantísimo de las monjas de los conventos de Belén y Santa Catalina se vieron implicadas. En Toro, la marquesa de Alcañices Dª. Elvira de Rojas daba cobertura a su hija Dª. Ana Enríquez y su círculo de amigas y criadas. En Zamora, se mencionan hasta veinte mujeres participando de una forma u otra en encuentros y conversaciones. Más de la mitad de todos los procesados de esta ciudad y sus alrededores eran mujeres. Entre todas ellas destacó Marina de Saavedra, una mujer devota".

[3] Marina de Saavedra, una mujer en la frontera confesional (Zamora, 1558-1559) Doris Moreno Martínez. Universidad Autónoma de Barcelona.2014

2. Primeras mujeres en la evangelización de la España del S. XVI

2.1. Isabel de la Cruz y sus doctrinas pre-luteranas

Pocos datos biográficos tenemos sobre Isabel de la Cruz y solo podemos citar como seguras las fechas de su proceso entre 1524 a 1529 y las actas que fueron incorporadas a las del proceso de Alcaraz, su discípulo desde 1509. Se sabe que Isabel desde muy pequeña sentía un profundo deseo de Dios y ya desde joven abandonaría el hogar paterno para tener más paz y libertad y poder dedicarse a la meditación. Entrará en la Orden tercera franciscana como seglar y sin apenas estudios cursados, sin tener un conocimiento exhaustivo de latín y filosofía. Sabemos que leía largamente y poseía una mente aguda y una gran comprensión teológica para interpretar la Biblia. Sería acusada por Mari Núñez de que estaba escribiendo un libro, desconocido hoy, sobre "nuevas doctrinas que había de fazer o hazía en 1519" y, decía "que no se avía de ver hasta que ella fuese muerta".

Con Isabel de la Cruz entramos en otra esfera de espiritualidad netamente evangélica y referida a la iglesia cristiana, sin más apellidos, sin más denominaciones, sin más títulos que "iglesia de Cristo", haciendo pedazos los dogmas sobre los que se asentaba la iglesia de Roma. Ya hemos comentado que por razones de cronología es muy posible que Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz Alcaraz no tuviesen conocimiento de las doctrinas de Lutero y por tanto se adelantan a Lutero en cinco a seis o más años. Sin embargo, ha precisado Carlos Gilly[4] que Juan de Valdés en "*Diálogo de Doctrina cristiana*" había tomado de Lutero y otros reformadores numerosas ideas, aunque las autoridades de la censura

[4] JUAN DE VALDÉS TRADUCTOR Y ADAPTADOR DE ESCRITOS DE LUTERO.Carlos Gilly. Confrontación de textos entre Juan de Valdés, Diálogo de Doctrina christiana (1529), edición facsimile, Coimbra 1925, y Martin Lutero, Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo (1518) en: Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, t. I, Weimar 1883, pp. 398-521, así como Explanatio dominicae orationis (1520), en M. Lutheri Opera, Wittenberg 1557, t. VII, pp. 99r-

desconociesen las fuentes verdaderas del libro: *los Decem Praecepta Wittenbergensi praedicata populo* de Lutero del año 1518, su *Explanatio dominicae orationis pro simplicioribus laicis* de 1520, el *In lsaiam Prophetam Hypomnemata* de Ecolampadio de 1525 y probablemente también el *Enchiridion elementorum puerilium* de Felipe Melanchthon de 1524.

El proceso inquisitorial de Isabel (1524-1529) contiene las declaraciones de su discípulo Alcaraz y la considera su maestra cuando por 1512 (cinco años antes que las 95 tesis de Lutero y siete años antes que el alemán, el maestro de Biblia Juan de Oria) ya tenían reuniones en Escalona y otros lugares de Guadalajara y Toledo. Longhurst dice que ella es la pionera de todo el movimiento iluminista o del "dexamiento", la verdadera maestra de un circulo enorme de profanos, clérigos y beatas en Castilla la Nueva. Aunque no hay datos para reconstruir su vida y sus movimientos vitales, algunos los sabemos por el discípulo Alcaraz. José C. Nieto cree que cuando Alcaraz dice que Isabel fue *ynpuesta por frailes* de la orden franciscana, no indica que le fuera fiel a los principios de los frailes, sino que más bien ella le dio nueva forma y contenido a las ideas, por lo que "disputó violentamente con los frailes franciscanos de Escalona, cosa que no habría ocurrido de haber profesado su doctrina".

El centro de su doctrina nace del descubrimiento y comprensión de estar en la absoluta certeza de que puede gozar del amor de Dios. "Estar en el amor de Dios" le garantizaba el no poder errar en materia de fe, aunque fuese una mujer pecadora y lo seguiría siendo. Este amor no es concebido como unión mística con Dios, sino que Él guiaba su mente para leer las Sagradas Escrituras con entera libertad y no cometer errores de fe. Por eso ella ofrecía la Biblia al pueblo, segura de la nueva libertad que reside en el amor de Dios, y porque era mandato de Dios el predicar el Evangelio no siéndole "necesario de recordar lo que tenía que decir cuando hablaba de asuntos de Dios" (Mat 10:20). Recurriría a los Salmos para sus citas, a los Profetas y los Evangelios. Dice Nieto que se podía añadir que su concepción religiosa abarca toda la Biblia, mientras que no hace la mínima mención a un solo libro religioso traducido o publicado en España bajo Cisneros. Como franciscana terciaria no tenía la obligación de obedecer a sus superiores a quienes consideraba atados a una vida cristiana hecha de reglas y ceremonias que no cambiaban la vida. Pero la idea radical de Isabel es la libertad del creyente en base al amor de Dios. Con ella socavaba la autoridad eclesiástica en materia de doctrina, en la interpretación bíblica y en la forma de conducirse cristianamente.

También Isabel tiene clara la doctrina de la gracia en oposición a los actos humanos, que no contienen mérito ante Dios, aunque se hagan con sufrimiento y se sacrifique el cuerpo con ejercitaciones (ascesis). Hacer esto es indigno para el hombre y rebaja el amor de Dios en el cual debemos depositar nuestra confianza. El proceso revelador de sentirse libre del apetito interior y de cómo quedó libre de las devociones a los santos, a la Virgen de la que ella era muy devota, y a las imágenes, aprendiendo en la Biblia las verdades que necesitaba, se lo explicaría a los Inquisidores con un desarrollo sistemático y sólido. Explica Nieto que lo novedoso en Isabel sea el concepto de saberse pecadora y saber que va a seguir pecando, pero tiene la absoluta convicción de que en la plenitud del amor de Dios estará libre de errores dogmáticos, puede leer la Biblia con la certeza de que el Espíritu Santo le guiará a su comprensión.

"Esta idea es la raíz primaria –dirá Nieto– de la herejía de Isabel y también, más tarde la de Alcaraz. Su doctrina se designará como alumbramiento. Es importante comprender que, según Isabel, la iluminación del espíritu no se produce en aquel peldaño de la escala mística conocido como vía iluminativa, anterior al estado de la unión con Dios, sino que el Espíritu de Dios –y de esto está absolutamente convencida– ilumina la cotidianeidad de la vida natural y normal de todo aquel que confía en Él y en Su amor y transcurre su existencia segura de depender absolutamente del gracioso amor de Dios. Él, juzgándonos en nuestra situación humana y haciendo caso omiso de nuestras obras, derrama sobre nosotros Su amor y la luz del Espíritu Santo para guiarnos en la lectura de las Escrituras".

El proceso inquisitorial de Isabel contiene las declaraciones de su discípulo Alcaraz y la considera su maestra cuando por 1512 (cinco años antes que las 95 tesis de Lutero y siete años antes que el alemán, el maestro de Biblia Juan de Oria) ya tenían reuniones en Escalona y otros lugares de Guadalajara y Toledo.

Sin lugar a dudas esta espiritualidad está muy próxima a la mayoría de los pensamientos de la Reforma. El término "justificación por la fe" o simplemente "justificación" nunca aparece en el incipiente sistema teológico de Alcaraz. Utiliza, en cambio, al igual que Isabel de la Cruz antes de él, la expresión "amor de Dios" como

Se habían formado comunidades en varias ciudades de Castilla. En Cifuentes los frailes franciscanos Diego Barrera y Antonio Pastrana se convirtieron en portavoces de las nuevas doctrinas. En Pastrana y en la Universidad de Alcalá se establecieron nuevos vínculos, visitando y debatiendo Isabel misma en estos círculos.

el concepto clave en torno al cual gira todo su pensamiento religioso. El carácter doctrinal y casi sistemático, de la enseñanza religiosa de Alcaraz e Isabel de la Cruz alarmó a los inquisidores, quienes, por otra parte, no se preocupaban en los más mínimo de las actividades de otros alumbrados, a pesar de que estos, públicamente, sin ningún temor e incluso dentro del recinto de los edificios religiosos, predicaban de modo fantástico e ingenuo una drástica e inminente reforma de la Iglesia".

Márquez nos dirá rotundamente: "No nos engañemos. Una vuelta a la Escritura significa ante todo una ruptura con la Iglesia jerárquica. Con razón los censores califican esta proposición tres veces de "herror lutherano". Luterano, sin embargo, quiere decir en este contexto "reformado". Dirá Américo Castro: "El verdadero dexamiento, pues, el de todos los días, creemos que no debe ser entendido como un estado místico, sino como actitud religiosa fundamental, la base misma sobre la cual debía desarrollarse toda la vida del cristiano". Así pues debemos entender entre estas dos coordenadas la teología de Alcaraz e Isabel de la Cruz, desde una posición luterana (base bíblica) y desde el alejamiento de todo estado místico para tener una actitud religiosa trascendente y fundamental.

No eran formas externas las que aportó Isabel –dirá Longhurst[5]– a la explicación Bíblica y la exégesis; ella agregó el mensaje de rendición a la voluntad de Dios y la sumisión consiguiente del individuo para barruntar la dirección en todas las cosas. Como una consecuencia lógica a esto, ella estimuló a sus oyentes a rechazar todas las formas exteriores de devoción, como arrodillarse en la iglesia, hacer el signo de la cruz, tomar el agua bendita, inclinar la cabeza y rezar en voz alta. Aconsejó a sus seguidores, sobre todo frailes franciscanos, dejar las disciplinas, vigilias y rezos privados, porque estos no debían estar sobre el camino a la perfección.

La doctrina del dejamiento en el amor de Dios fue bien acogida no solo en los conventos de franciscanos de Guadalajara, sino también por muchos de los miembros de esta ciudad y de la casa del tercer duque del Infantado don Diego Hurtado de Mendoza. Entre mayo y junio de 1519, la beata Mari Núñez denunciaría a la Inquisición de Toledo a Isabel de la Cruz por simple despecho, a cuenta de un antiguo amigo y profesor. Sería acusada porque en 1518 había desautorizado una lectura de San Buenaventura sobre los tormentos del infierno y que Isabel le regañó diciendo que no había infierno y que solo se habla de él para asustarnos. Por esta simpleza la Inquisición de Toledo no tomó ninguna acción contra Isabel, pero como la influencia de Isabel comenzase a extenderse más allá de Guadalajara y como consecuencia de su labor misionera y la de su discípulo Alcaraz, el 26 de febrero de 1524 serían prendidos por la Inquisición de Toledo, ella y su discípulo.

Se habían formado comunidades en varias ciudades de Castilla. En Cifuentes los frailes franciscanos Diego Barrera y Antonio Pastrana se convirtieron en portavoces de las nuevas doctrinas. En Pastrana y en la Universidad de Alcalá se establecieron nuevos vínculos, visitando y debatiendo Isabel misma en estos círculos. Por 1523 el ímpetu de las doctrinas iluministas de Isabel recorría todos los rincones de Castilla, poniendo sobre aviso a los inquisidores, especialmente cuando el provincial franciscano Andrés de Écija investigó las enseñanzas de Isabel. Fueron también seguidores de Isabel, Diego de Espinosa; el "mozo" Campuzano y Aldabán sobrino de Alcaraz que eran "caballerizos" del duque y se formaría un grupo de seguidores y criados al servicio de la oligarquía de los Mendoza que se sintieron atraídos por la guía espiritual de Isabel. Entre los laicos que también estaban al servicio del duque, María de Alcaraz casada con Diego Moya (secretario), el criado Hernando Alcaraz, don Alonso de la Cerda y su mujer María Arias y un sinfín de familias de Guadalajara y Toledo que se reunían para leer y comentar las cartas de san Pablo.

2.2. María Arias

Era esposa de Don Alfonso de la Cerda y ambos grandes seguidores de María de Cazalla en Guadalajara. Se-

[5] Luther's Ghost in Spain (1517-1546) Longhurst, John E. (1964). «Part II: Illuminists and Erasmists - Chapter One: Visionaries and Mystics» 2014. Vease también Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz. Selke de Sánchez, Angela (1952). Bulletin Hispanique 54 (54-2): 125-152.

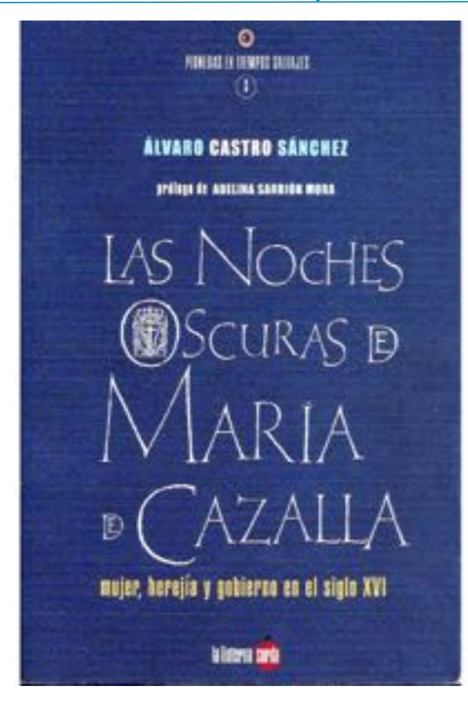
[6] La Orden de Caballeros del Príncipe de Borgoña. Jesús Romero Valiente Editorial CSIC - CSIC Press, 2003.

ría denunciada María Arias como hereje por Diego Hernández en 1532 y otra vez en 1533. María Cazalla describiría a María Arias como persona muy escrupulosa, habiendo gastado tanto tiempo en la iglesia que abandonó sus obligaciones con la casa y la familia. En el proceso de María Cazalla, Diego Hernández había declarado que María Arias había escrito un libro en colaboración con el obispo Juan de Cazalla. Melanchton en la Dieta de Augsburgo en 1530, había hablado con admiración de una señora española entusiasmada con el Evangelio, refiriéndose, según Bataillon, a la Duquesa del Infantado, aunque en el proceso de María Cazalla se prueba que se trataba de María Arias como autora del libro. En una nota marginal en el manuscrito expresamente se reafirma este punto, de la misma forma lo hacen Serrano y Sanz afirmando que el libro fue escrito entre 1520 y 1530 y que consistía en varios comentarios de la Biblia. Según el testimonio del luterano filocatólico Andreas Osiander, que estuvo en la Dieta de Augsburgo en 1530, en su correspondencia aparece que este libro ya había sido traducido al latín, quizás por el obispo Juan de Cazalla.

Hermana del poeta Alvar Goméz de Ciudad real, era hija de Pedro Gómez y Catalina Arias, de la aristocracia de origen converso y cuyo abuelo había capitaneado en bando de conversos en la revuelta de 1467. En el testimonio de Diego Hernández contra María Arias como autora de un libro, dice estas palabras en boca de María Cazalla: “Lo peor es que lo quiere intitular al Obispo, mi hermano, y que dice que todas son palabras suyas y si él lo viera se muriera de pena”. Dice Jesús Romero Valiente que el desagrado de María Cazalla lo producía la excesiva ortodoxia del escrito y cierta beatería. Sin embargo, el ambiente era de reforma de la piedad cristiana que se vivía en Ciudad Real en un caldo de cultivo donde se debatían ideas de alumbrados, erasmistas y luteranos.

No quisiera olvidar aquellos datos que nos aporta el poeta Alvar Gómez, hermano de María Arias, que aparece en los libros que se conservan. Según Romero Valiente[6] “la versificación de argumentos religiosos constituye con mucho la parte más extensa del poemario de Alvar Gómez de Ciudad Real”. “Nuestro poeta se desenvuelve con agilidad cuando traza el relato de la vida de Cristo, parafrasea las Escrituras, aclara conceptos del dogma”… Su amplio planteamiento temático conecta de firme con el ideario de Erasmo. “Pero fundamentalmente –argumenta– los cristianos deben acudir a la Palabra y esta puede muy bien prescindir de los comentarios y especulaciones que la oscurecen so pretexto de iluminarla”. Epístolas y Evangelios habían de ser las canciones preferidas de los labradores, de los tejedores… Las mujeres debían conocerlas, aunque las leyesen en lengua vulgar. El verso era el mejor vehículo para ello, porque según la idea medieval era más de razón que la prosa y por eso prendía mejor en los entendimientos… Para que el mundo se hiciera cristiano, las verdades debían de ser recordadas sin cesar por los predicadores desde el púlpito, los maestros debían enseñarlas en los gimnasios, los príncipes debían hacer de ellas su guía de comportamiento. De acuerdo con esto, cobra claridad la justificación de Alvar Gómez de Ciudad Real ante el papa Clemente para poner en verso las *Epístolas de San Pablo*. Si el pueblo las desconocía era porque no se las habían hecho llegar de forma comprensible y agradable”.

Es muy probable que el libro de María Arias alabado por Melanchton fuese escrito con estos ingredientes y fuese un comentario propio de los reformistas de toda Europa. Estas dos mujeres muestran lo adelantada que nuestra Reforma en España aparecía y especialmente en el ámbito de los conversos de judíos. *R*



Para que el mundo se hiciera cristiano, las verdades debían de ser recordadas sin cesar por los predicadores desde el púlpito, los maestros debían enseñarlas en los gimnasios, los príncipes debían hacer de ellas su guía de comportamiento.

DICCIONARIO BÍBLICO CRÍTICO

DAVID Y JONATÁN

2/2



Renato Lings

Doctor en teología, traductor, intérprete y escritor. Fue profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana (Costa Rica) e investigador en la Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education (Reino Unido). Es miembro de varias asociaciones internacionales dedicadas a la investigación académica de la Biblia.

EL AMOR DE DAVID Y JONATÁN

A LO LARGO DE la historia del amor de David y Jonatán, es generalmente este último el que toma la iniciativa. Ciertamente es él quien da el primer paso obsequiando a David sus insignias reales (1 Sam 18,4). Si hubiéramos de expresar en lenguaje corriente el simbolismo de este gesto, Jonatán le dice al bello mozo que ha llegado desde Belén a la corte de su padre Saúl: "Todo lo mío es tuyo". A partir de este instante, la relación entre ambos varones se impregna de lealtad, firmeza, intimidad y afecto.

En nuestro tiempo algunos comentaristas se han preguntado hasta qué punto nacen vibraciones sexuales entre Jonatán y David, y varios opinan que sí (Terrien 1985 p. 169; Jennings 2005 p. 27). Entre las hipótesis presentadas, una se basa en el versículo 1 Sam 20,41 donde los dos se besan y lloran juntos (Stuart 1995 pp. 134-35). Sin embargo, no hay consenso académico al respecto ya que otros exegetas señalan que el texto no tiene necesariamente connotaciones eróticas (Gagnon 2001 p. 149). Las fuertes emociones manifestadas en el párrafo citado bien pueden tener que ver con la sensación de tristeza que se apodera de David y Jonatán al darse cuenta de que tal vez no se verán nunca más. Lo cierto es que el narrador no proporciona ninguna información concreta o definitiva que nos permita aclarar tal interrogante. Al contrario, deja el asunto sin resolver. Este hecho podría sugerir que la curiosidad por saber si hay erotismo o no entre los dos responde a la mentalidad de nuestro tiempo más que a la cultura israelita o judaica de la época en que se redactó el relato bíblico (Stone 2006 p. 208).

Ahora bien, en la narración figura otro pasaje que aporta detalles más explícitos que los ya referidos. En 1 Sam 20 el rey Saúl arremete verbalmente contra Jonatán insinuando con agresividad que su hijo comparte con el betlemita alguna intimidad sexual. En 20,30 llama a Jonatán "hijo de perversa rebelión", una alusión grosera a la madre del príncipe. El detalle constituye a todas luces un paralelismo con las prácticas que existen en una serie de culturas modernas y notablemente en el mundo hispano. Para insultar a



Ilustración de David y Mefibóset

una persona determinada, es de sobra conocida la costumbre de lanzar al aire palabras atrevidas o insolentes sobre la madre de la persona en cuestión. Es posible, pues, que el violento episodio protagonizado por Saúl y Jonatán refleje un antiguo ambiente no tan alejado del nuestro en lo que a las vulgaridades se refiere.

En el texto hebreo, Saúl acusa a su hijo de tener con David una relación "para vergüenza de la desnudez de tu madre". Especialmente la palabra "desnu-dez" (hebreo <*erwah*) evoca la esfera sexual. Aparece repetidamente en los capítulos 18 y 20 del Levítico que prohíben una serie de relaciones incestuosas. De esta forma, Saúl se expresa con aspereza aludiendo a la supuesta dimensión sexual de la relación entre Jonatán y David (Helminiak 2000 p. 124). No obstante, quizás debamos interpretar con cierta cautela el exabrupto de Saúl dado que el rey es colérico. En los arrebatos de rabia, las personas desequilibradas tienden a soltar improperios que bien pueden basarse en su imaginación más que en hechos verificables.

Amor y compromiso

En cualquier caso, la historia de David y Jonatán se cita frecuentemente cuando se analiza el tema de la homoafectividad en la Biblia. Su presencia en los debates es justificada porque es notable la lealtad que demuestran entre sí estos amigos. En 1 Sam 18 Jonatán le declara al betlemita su amor de manera franca y directa y David lo acepta. Sin embargo, la convulsa situación política de los tiempos en que viven los obliga pronto a seguir caminos separados, si bien logran verse brevemente en algunas ocasiones. En este contexto merece la pena fijarse en un detalle específico que se repite cada vez que se vuelven a encontrar: a la hora de renovar su solemne alianza, Jonatán invoca el nombre de YHVH, Dios de Israel. Por otra parte, el pacto entre ambos se hace extensivo a sus descendientes (1 Sam 20,42). Gracias a todos estos datos, estamos evidentemente ante algo más que una amistad común y corriente.

Como hemos dicho, Jonatán es el que toma siempre la iniciativa, situación que casa perfectamente con la elevada posición que ocupa en la jerarquía social. Siendo algo mayor que David, es también miembro privilegiado de la familia real. Al mismo tiempo, hay motivos para creer que a David le agrada gozar del afecto del príncipe heredero. La presencia en su vida de Jonatán significa mucho para él, hecho que descubrimos leyendo el primer capítulo del segundo libro de Samuel. Aquí es donde llega a oídos de David la trágica noticia de que acaban de caer en el campo de batalla tanto Saúl como Jonatán. Acto seguido, compone una elegía dirigida a "Saúl y Jonatán, entrañables y amados" (2 Sam 1,23). Con gran dolor exclama en 1,26: "Estoy afligido por ti, hermano Jonatán. Muy bueno fuiste para conmigo. Maravilloso fue tu amor hacia mí, que sobrepasó el amor de las mujeres". Tengamos en cuenta que son palabras pronunciadas por el conquistador David que, a estas alturas, posee todo un harén (3,1-5). La palabra "hermano" aplicada a Jonatán confiere a la declaración un tono afectuoso. Algunos exegetas (Stuart 1995 p. 136) comparan la ternura del lenguaje con aquellos pasajes del Cantar de los Cantares donde el protagonista masculino se dirige a su amada llamándola "hermana mía, novia mía" (Ct 4,9-12; 5,1-2).

Quizás se pregunten algunos lectores

Tras ascender David al trono, se propone averiguar el paradero de los hijos de Jonatán. Así se entera de dónde vive Mefibóset, al que manda traer a la corte concediéndole un asiento permanente en el comedor real. Hablando David con Mefibóset, le revela que se muestra generoso con él "por amor de Jonatán, tu padre". Esta medida demuestra que David se toma en serio la solemne promesa entregada hace tiempo a su aliado amado.

para qué sirve hoy la historia del amor de David y Jonatán. Responderíamos que aporta, de diferentes maneras, elementos de gran interés para las relaciones afectivas de nuestro tiempo. En primer lugar, nos proporciona un ejemplo de cómo la gente del mundo bíblico utiliza con libertad palabras como "querer" y "amar" a la hora de describir los sentimientos personales entre varones. En segundo lugar, y como acabamos de señalar, es importante considerar el hecho de que el pacto entre Jonatán y David lo establecen invocando la presencia de Dios. En la actualidad, un precedente bíblico de tanto peso puede inspirar a toda persona que desee solicitar una bendición eclesial para su vida en pa-

reja con un individuo del mismo sexo.

Asimismo, cabe destacar una vez más que el pacto entre David y Jonatán se extiende a la descendencia de ambos. Tras ascender David al trono, se propone averiguar el paradero de los hijos de Jonatán. Así se entera de dónde vive Mefibóset, al que manda traer a la corte concediéndole un asiento permanente en el comedor real. Hablando David con Mefibóset, le revela que se muestra generoso con él "por amor de Jonatán, tu padre" (2 Sam 9,7). Esta medida demuestra que David se toma en serio la solemne promesa entregada hace tiempo a su aliado amado (1 Sam 20,42). En términos concretos se trata de un caso de adopción, tema que se hace patente en varios relatos bíblicos. Por ejemplo, Abraham adopta a su sobrino Lot después de que éste se ha quedado huérfano de padre (Gn 11,28-31). Y antes de expirar en la cruz (Jn 19,26-27), Jesús hace que su madre adopte al discípulo amado como hijo suyo y que éste a su vez adopte a María como madre propia.

El amor y los traductores

En el contexto de la historia de David y Jonatán, son cuatro las versiones castellanas examinadas: *Dios Habla Hoy* (DHH), *Nueva Biblia de Jerusalén* (NBJ), *Nueva Versión Internacional* (NVI) y *Reina-Valera Actualizada* (RVA). A continuación veremos tres casos paralelos donde se explican los sentimientos amorosos de Mical, Saúl y Jonatán, respectivamente. En cada caso el narrador recurre al verbo hebreo *ahab*, "amar", logrando así establecer un vínculo literario entre los tres pasajes.

1 Sam 18,20: Mical amaba a David
DHH: *Mical estaba enamorada de David*
NBJ: *Mical estaba enamorada de David*
NVI: *Mical se enamoró de David*
RVA: *Mical amaba a David*

1 Sam 16,21: Saúl amó a David
DHH: *Saúl llegó a estimarle muchísimo*
NBJ: *Saúl le cobró mucho afecto*
NVI: *Saúl lo llegó a apreciar mucho*
RVA: *Saúl lo estimaba mucho*

1 Sam 18,1: Jonatán amó a David
DHH: *Jonatán llegó a quererle como a sí mismo*
NBJ: *Lo amó Jonatán como a sí mismo*
NVI: *Jonatán llegó a quererlo como a sí mismo*
RVA: *Jonatán lo amó como a sí mismo*

En los tres versículos aquí expuestos, *ahab* actúa con la misma intensidad. Una ojeada rápida nos permite ver en seguida que en el caso de Mical las versiones expresan correctamente el significado del verbo. Sin duda, el cuadro más problemático se presenta en la descripción del amor de Saúl. A pesar de la claridad del lenguaje hebreo, parece que a los traductores les causa cierta incomodidad pensar que un varón puede sencillamente amar a otro. Empleando términos como "apreciar", "estimar" y "cobrar afecto", atenúan la fuerza de *ahab*.

Finalmente, en 18,1 las dos versiones NBJ y RVA reproducen bien el flechazo que siente Jonatán el día que conoce a David, diciendo que "lo amó". Algo menos concisa es la frase "llegó a querer" propuesta por la DHH y NVI, modalidad que también emplean en 16,21 con respecto a Saúl. De alguna manera estas versiones sugieren que ni Saúl ni Jonatán quisieron a David desde el primer instante, entrando así en contradicción con el texto hebreo. En aras de la lógica literaria, deberían decir también de Mical que "llegó a enamorarse de David", error que no cometen.

A manera de conclusión, hemos comprobado que algunos traductores de la Biblia discriminan lingüísticamente entre el amor que siente una mujer por un hombre y el amor que surge entre dos varones. En tal sentido se han alejado del lenguaje utilizado por el narrador original quien mantiene en todo momento un estilo sencillo, claro y coherente. *R*



Ilustración de David y Jonatán

A manera de conclusión, hemos comprobado que algunos traductores de la Biblia discriminan lingüísticamente entre el amor que siente una mujer por un hombre y el amor que surge entre dos varones. En tal sentido se han alejado del lenguaje utilizado por el narrador original quien mantiene en todo momento un estilo sencillo, claro y coherente.

JESÚS NO PRETENDE DECIR COSAS A TODA COSTA NUEVAS

Jesucristo el Liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo.
Leonardo Boff

books.google.es

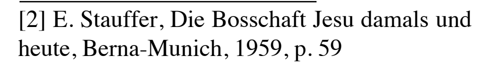


Leonardo Boff

Teólogo, ex-sacerdote franciscano, filósofo, escritor, profesor y ecologista brasileño.

COMO ES MANIFIESTO, Jesús no apela a una autoridad superior y que le venga de fuera para reforzar su propia autoridad y doctrina. Las cosas que dice poseen una evidencia interna. A él no le interesa decir cosas esotéricas e incomprensibles, ni a toda costa nuevas. Le interesa decir cosas racionales que los hombres puedan entender y vivir. Si nos fijamos bien, Cristo no vino a traer una nueva moralidad, diferente de la que los hombres ya tenían. Más bien, sacó a la luz aquellas cosas que los hombres ya sabían o deberían saber desde siempre y que, a causa de su alienación, no habían llegado a ver, comprender y formular. Basta con que consideremos, a título de ejemplo, la regla de oro de la caridad (Mt. 7,12; Lc 6.31): "*Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros*". De Tales de Mileto (600 a.C.) se cuenta que, habiéndosele preguntado por la regla máxima del bien vivir, respondió: "*No hagas el mal que veas en otros*".[1] En Pitacos (580 a.C.) encontramos una fórmula parecida: "*No hagas tú aquello que aborreces en otros*". Isócrates (400 a.C.) formula lo mismo de un modo positivo: "*Trata a los demás del mismo modo que tú deseas ser tratado*". Confucio (551/470), al preguntarle un discípulo si existe alguna norma que pueda ser seguida durante toda la vida, dijo: "*El amor al prójimo. Lo que no deseas para ti, no se lo hagas a los demás*". En el Mahabharata, el poema épico nacional de la India (entre 400 a.C. y 400 d.C.), se lee lo siguiente: "*Aprende la suma de la ley y, una vez que las hayas aprendido, piensa en ella*: *No hagas a nadie aquello que aborreces*", En el Antiguo Testamento podemos leer: "*No hagas a nadie lo que no quieres que te hagan*" (Tob 4,15). En tiempos del rey Herodes se presentó un pagano ante el célebre rabino Hillel, iniciador de la escuela rabínica en la que se formó San Pablo, y le dijo: "Deseo que me aceptes en el judaísmo, pero a condición de que seas capaz de pedirme toda la ley mientras me mantengo sobre un solo pie". A lo cual respondió Hillel: "*No hagas a otros lo que no deseas que te hagan a ti. En eso se resume toda la ley. Todo lo demás es comentario. ¡Ve y aprende!*" Cristo nunca leyó a Tales de Mileto, ni a Pitacos, y mucho menos a Confucio o el Mahabharata. Con su formulación positiva, que excede infinitamente a la negativa porque no pone límite alguno a la apertura y a la preocupación por el dolor y la alegría de los demás, Cristo se inscribe en la serie de los grandes hombres preocupados por la *humanitas*. "La Epifanía de la humanidad de Dios culmina en la profesión, por parte de Jesús de Nazaret, de la regla de oro de la caridad humana"[3]. Cristo no pretende decir a toda costa algo nuevo, sino algo tan antiguo como el hombre; no algo original, sino algo que vale para todos; no algo sorprendente, sino algo que cualquiera puede comprender por sí mismo. *R*

[1] Cf. Diels, Fragmente I (1951), p. 71.



[2] E. Stauffer, Die Bosschaft Jesu damals und heute, Berna-Munich, 1959, p. 59

LA CUESTIÓN DE LOS NOMBRES DE DIOS

Análisis de la presencia y empleo de los nombres usados en el Tanaj (Biblia Hebrea) para hacer referencia a la divinidad en Génesis 1-5



Héctor Benjamín Olea Cordero

Biblista y teólogo protestante. Profesor universitario de he- breo, griego, estudios bíblicos y teológicos. También es el presidente y fundador del Instituto Dominicano de Ciencias Bíblicas IDCB, Inc. Fue miembro del equipo de estudiosos de las lenguas bíblicas que trabajó en la versión de la Biblia llamada *La Nueva Traducción Viviente*.

"JEHOVÁ", EL NOMBRE QUE NUNCA TUVO EL DIOS DE ISRAEL

El criterio del empleo de nombres distintos para la divinidad.

EN GÉNESIS 1 existen 31 referencias a la divinidad, pero empleando el texto hebreo, de manera consistente, el nombre hebreo «elojím», que fue traducido en la Reina Valera 1960 con la palabra «Dios». Por supuesto, debo hacer notar que la lengua hebrea no hace distinción entre "letras mayúsculas" y "letras minúsculas".

La Septuaginta, por su parte, tradujo el hebreo «elojím», consistentemente, con la palabra «theós» (Dios, dios) (sin emplear la letra inicial mayúscula, a pesar de que sí distingue el griego entre "letras mayúsculas" y "letras minúsculas".

En Génesis 2 encontramos una situación interesante, y es que después de emplear el sustantivo «elojím» en los versículos 2 y 3, como se empleó en todo el capítulo 1; vino a ser marca peculiar de Génesis 2 el empleo de la expresión (once veces) «yehváh elojím», o sea, «adonay elojím» (señor dios) para hacer referencia a la divinidad.

Ahora bien, en lo que respecta a la Septuaginta, observamos que, por un lado, ésta traduce a «elojím» (versículos 2 y 3) consistentemente con el sustantivo «theós», como lo hizo en el capítulo 1; por otro lado, con relación a la traducción de la expresión «yehváh elojím», o sea, «adonay elojím» (señor dios), la situación se torna problemática por la inconsistencia en que la Septuaginta traduce las once veces en que en Génesis 2 (en el texto hebreo) se hace referencia a Dios con dicha expresión.

En primer lugar, la Septuaginta traduce la expresión «yehváh elojím», o sea, «adonay elojím» (señor dios), un total de seis veces, sencillamente con el sustantivo «jo theós» (Dios), versículos 4, 5, 7, 9, 19, 21.

En segundo lugar, traduce la expresión «yehváh elojím», o sea, «adonay elojím» (señor dios), de manera más acertada (5 veces), con la expresión «kúrios jo theós» (Señor Dios). Ahora bien, en relación a la manera en que se debe traducir la expresión «kúrios jo theós» (Señor Dios), debemos tener en cuenta las siguientes observaciones.

Por un lado, que la expresión «kúrios jo theós» supone una situación gramaticalmente problemática; esto así en virtud de que «kúrios» como «theós», son ambos sustantivos, pero en la forma en que aparecen aquí (sintácticamente hablando), conformando la ex-



El *Tetragrámaton*, nombre de Dios en hebreo

presión «kúrios jo theós», implica que uno de los dos está haciendo la función de adjetivo, y el otro propiamente la de sustantivo.

En tal sentido, a la luz de la gramática griega, si asumirnos a «theós» como el sustantivo que gobierna la frase, «kúrios» funcionaría como adjetivo, y vendría a ser una especie de adjetivo en posición predicativa, en virtud de que la palabra «theós» se encuentra aquí acompañada del artículo «jo», o sea, «jo theós». Consecuentemente, la traducción acertada de la expresión «kúrios jo theós» sería «Dios el Señor» ("el Dios que es Señor", "el Dios que también es nuestro Señor").

Pero si se asuma a «kúrios» como el sustantivo que gobierna la frase, en este caso la expresión «jo theós» funcionaría como un adjetivo atributivo (en posición atributiva), por lo que la traducción acertada sería: «El Señor Dios» ("El Señor y Dios", "el Señor y Dios nuestro").

Por supuesto, para el texto hebreo, «elojím» (Dios), es la palabra, el sustantivo que funciona como adjetivo al acompañar a «YHVH». Luego, la opción más acertada es asumir que en la expresión «kúrios jo theós», «kúrios» es el sustantivo que gobierna la frase, por lo que su traducción debe ser «Señor Dios».

Finalmente, quiero poner de relieve que aquí resultó demasiado acertada la Vulgata Latina, siguiendo consistentemente al texto hebreo y la Septuaginta, cuando tradujo la expresión «yehváh elojím», o sea, «adonay elojím» (señor dios), y su correspondiente traducción griega, «kúrios jo theós», con la expresión latina «Dominus Deus» (Soberano Dios, Señor Dios).

En el capítulo 3 de Génesis encontramos trece referencias a Dios (catorce según la Reina Valera 1960), pero no de una manera uniforme. En primer lugar, y en nueve ocasiones, empleando la expresión «adonay elojím» («yehváh elojím»: "señor dios"; Reina Valera 1960: "Jehová Dios"). En segundo lugar, cuatro veces con el sustantivo «elojím» (Dios).

Digo cuatro veces, y no cinco, porque la Reina Valera 1960 ha agregado la palabra «Dios» en el versículo 11, cuando no está presente en el texto hebreo ni en la Septuaginta. La explicación de la inclusión de la palabra «Dios» por parte de la Reina Valera 1960, aquí, es para hacer notar que quien está preguntando (¿Quién te enseñó que estabas desnudo? ¿Has comido del árbol de que yo te mandé no comieses?), es Dios.

De hecho, por esta misma razón es que la traducción de Moisés Katznelson («La Biblia Hebreo-Español», dos tomos) también agrega la palabra «Dios»; si bien entre paréntesis («Dios»), sugiriendo que su presencia no está atestiguada en el texto hebreo. De todos modos, es innegable que no muestra el texto hebreo ni el texto griego esta intencionalidad, lo que explica que no hayan apelado a este recurso; esto así ya que en ambos textos desde el versículo 9 quedó establecido que es Dios quien está preguntando.

Ahora bien, antes de pasar a analizar la forma en que la Septuaginta tradujo las trece referencias a Dios en el capítulo 3; me es preciso poner de relieve que si bien la Reina Valera 1960 tiene en el versículo 23 la palabra «Jehová», como si el texto hebreo tuviese a "YHVH" vocalizado «YeHVaH» (para que se lea «Adonay» y se traduzca al castellano como: «Señor»); lo cierto es que el texto hebreo en realidad tiene la expresión «adonay elojím» («yehváh elojím»), y esta es la razón por la cual la Septuaginta tiene en dicho versículo la expresión «kúrios jo theós», o sea, «Señor Dios».

Al final, respecto del capítulo 3, la Septuaginta tradujo a «elojím» (Dios), con «theós» (Dios), en las cuatro ocasiones en que se la encuentra en este capítulo. Con relación a la expresión hebrea «adonay elojím» («yehváh elojím»), ésta fue traducida por la Septuaginta con la expresión «kúrios jo theós» (Señor Dios). Ahora bien, por razones sintácticas, en dos ocasiones (versículo 8), encontramos la expresión «kúrios jo theós» en caso genitivo, o sea, «kuríu tu theú».

Con relación al capítulo 4, es preciso decir que en este capítulo existen once referencias a Dios, a la divinidad. En diez ocasiones sólo con «YHVH» vocalizado «YeHVaH» (para que se lea «Adonay» y se traduzca al castellano como: «Señor»); y en una ocasión con «elojím» (Dios), versículo 25.

La Septuaginta, por su parte, tradujo e hizo referencia a estas once menciones de Dios, en una forma muy diversa y llamativa. Observemos:

Por un lado, la palabra «elojím» (Dios) fue traducida, como por lo general lo hizo, con la palabra «theós» (Dios), versículo 25a.

Por otro lado, el tetragrama (YHVH) con la vocalización «YeHVaH», para que se lea Adonay (Señor), fue traducido de una manera un tanto complicada, diversa e inconsistente.

En primer lugar, con «theós» (Dios), versículos: 1, 4, 9, 10, 16, contrario a la habitual equivalencia y correspondencia entre «YeHVaH» (Adonay: Señor) y el griego «kúrios» (Señor).

En segundo lugar, con «kúrios» (Señor), como se esperaba, versículos 3, 13.

En tercer lugar, con la expresión «kú-

En relación al capítulo 2, observamos que, por un lado, la Septuaginta tradujo a elojím» (Dios) (versículos 2 y 3) consistentemente con el sustantivo «theós» (Dios), como lo hizo en el capítulo 1. Por otro lado, tradujo la expresión «adonay elojím» («yehváh elojím»), «Señor Dios», once veces, en una manera problemática.

rios jo theós», en los versículos 6, 15 (dos veces), 26 (aquí en caso genitivo «kuríu tu theú»), como si el texto hebreo dijera como en otros casos, «adonay elojím» («yehváh elojím»).

En cuarto lugar, en el versículo 10 emplea la Septuaginta la palabra «jo theós», a pesar de que en dicho versículo el hebreo no empleó ni a «YeHVaH» (Adonay), ni a «elojím» (Dios).

En cuanto a Génesis 5, aquí encontramos sólo seis referencias a Dios, en la siguiente manera. Por un lado, cinco ocasiones con la palabra «elojím» (Dios); por otro lado, en una ocasión con el tetragrama vocalizado «YeHVaH» (Adonay).

Por su parte, la Septuaginta tradujo a «elojím» (Dios) con «theós» (Dios), pero curiosamente a «YeHVaH» (Adonay) con la expresión «kúrios jo theós» («Señor Dios»), como si el texto hebreo dijera «adonay elojím» («yehváh elojím»): «Señor Dios».

Análisis de la traducción que hizo la Septuaginta de los nombres aplicados a la divinidad en el Tanaj en Génesis 1-5

En relación al capítulo 1, hay que concluir que la Septuaginta tradujo de manera consistente el sustantivo hebreo «elojím» (Dios), con el sustantivo «theós» (Dios).

En relación al capítulo 2, observamos que, por un lado, la Septuaginta tradujo a «elojím» (Dios) (versículos 2 y 3) consistentemente con el sustantivo «theós» (Dios), como lo hizo en el capítulo 1. Por otro lado, tradujo la expresión «adonay elojím» («yehváh elojím»), «Señor Dios», once veces, en una manera problemática. Un total de seis veces, sencillamente con el sustantivo «jo theós» (Dios), versículos 4, 5, 7, 9, 19, 21; y de manera más acertada la tradujo con la expresión «kúrios jo theós» («Señor Dios»), en cinco ocasiones.

En relación al capítulo 3, la Septuaginta tradujo a «elojím» (Dios) con «theós» (Dios) las cuatro ocasiones en que el texto hebreo tiene la primera. Con relación a la expresión hebrea «adonay elojím» («yehváh elojím»), «Señor Dios», que aparece nueve veces en este capítulo, ésta fue traducida por la Septuaginta con la expresión «kúrios jo theós» («Señor Dios»).

Ahora bien, por razones sintácticas, en dos ocasiones (versículo 8), encontramos la expresión «kúrios jo theós» («Señor Dios»), en caso genitivo, o sea, «kuríu tu theú».

En relación al capítulo 4, la Septuaginta tradujo de una forma muy diversa y llamativa las once referencias a Dios que hacen en este capítulo. Por un lado, la palabra «elojím» (Dios) fue traducida, como por lo general hizo, con la palabra «theós» (Dios), versículo 25a.

Por otro lado, el tetragrama con la vocalización con «YHVH» vocalizado «YeHVaH», para que se lea «Adonay» (Señor), fue traducido de una manera un tanto complicada, diversa e inconsistente.
En primer lugar, con «theós»: Dios, (versículos: 1, 4, 9, 10, 16, contrario a la habitual equivalencia y correspondencia entre «YeHVaH» («Adonay»: Señor), y «kúrios» (Señor).

En este punto quiero llamar la atención respecto de la forma en que la Septuaginta tradujo el tetragrama «YeHVaH» («Adonay»: Señor) en Génesis 4.1. Pues bien, resulta que Eva atribuye a la divinidad, a la mediación divina el haber concebido a Caín. Ahora bien, en este caso Eva hace referencia a la divinidad con el tetragrama, con la vocalización habitual como «quere perpetuo», o sea, «YeHVaH» («Adonay»: Señor).

La Septuaginta, por su parte, plantea que la mujer hizo referencia a la divinidad con el común sustantivo o nombre «theós» (Dios). Consecuentemente, la expresión hebrea «ez-YeHVaH» (con la ayuda del Señor, por la voluntad del Señor, gracias al Señor, por el poder del Señor, etc.), fue traducida por la Septuaginta con la expresión griega «diá tú theú», literalmente: "por medio de Dios", "por la medicación divina", etc.

Sin embargo, en el versículo 25 del mismo capítulo cuatro, Eva de nuevo atribuye a la divinidad (gracias a la mediación divina) el haber concebido; pero esta vez, según el texto hebreo, haciendo referencia a la divinidad con el sustantivo o nombre común «elojím» (Dios). La Septuaginta, por su parte, pone en labios de la mujer el haber hecho referencia a la divinidad también con un sustantivo común, o sea, «theós» (Dios).

Luego, si la comparación del texto hebreo de Génesis 4.1 y 25 pone en evidencia que «YeHVaH» («Adonay»: Señor) es «elojím» (Dios), y viceversa; resulta comprensible que la Septuaginta haya optado por hacer referencia a la deidad, en ambos casos, sencillamente con «theós» (Dios).

No obstante, muy bien pudo el traductor de la Septuaginta haber optado por traducir en ambos casos, con «kúrios» (Señor), bajo el mismo presupuesto: «kúrios» (Señor) es «theós» (Dios). Finalmente, bajo esta

misma premisa, se comprende el origen y empleo de la expresión hebrea característica (nombre compuesto, o doble designación): «adonay elojím» («yehváh elojím»): “Señor Dios”; y de la expresión griega que le es equivalente: «kúrios jo theós»: «Señor Dios».

En segundo lugar, con «kúrios» (Señor), como se esperaba, versículos 3, 13.

En tercer lugar, con la expresión «kúrios jo theós», en los versículos 6, 15 (dos veces), 26 (aquí en caso genitivo «kuríu tu theú»), como si el texto hebreo dijera como en otros casos, «adonay elojím» («yehváh elojím»).

En cuarto lugar, en el versículo 10 emplea la Septuaginta la palabra «jo theós», a pesar de que en dicho versículo el hebreo no empleó ni a «YeHVaH» (Adonay), ni a «elojím» (Dios).

En cuanto a Génesis 5, aquí encontramos sólo seis referencias a Dios, en la siguiente manera. Por un lado, cinco ocasiones con la palabra «elojím» (Dios); por otro lado, en una ocasión con el tetragrama vocalizado «YeHVaH» (Adonay).

Por su parte, la Septuaginta tradujo a «elojím» (Dios) con «theós» (Dios), pero curiosamente a «YeHVaH» (Adonay) con la expresión «kúrios jo theós» («Señor Dios»), como si el texto hebreo dijera «adonay elojím» («yehváh elojím»): «Señor Dios».

En resumen:

El autor o redactor de Génesis 1 (texto masorético) se circunscribió sólo al empleo del sustantivo «elojím» (Dios). ¿Tradición “eloista”?

El autor o redactor de Génesis 2 se mostró inclinado e identificado con hacer referencia a Dios estrictamente con la expresión «adonay elojím» («yehváh elojím»): «Señor Dios». ¿Tradición “yahvista”?

En tal sentido, considerando la redacción de los versículos 1 y 4, así como el empleo del sustantivo «elojím» (Dios), en los primeros dos versículos de Génesis 2 como nos ha llegado; es legítima la sospecha de que en realidad los versículos 1-3 de Génesis 2 forman parte del capítulo 1, y por lo tanto de la tradición “eloista”.

El autor o redactor de Génesis 3 se muestra identificado con la tradición “eloista” de Génesis 1, de emplear el sustantivo «elojím» (Dios) para hacer referencia a Dios; así como con la tradición “yahvista” combinada con la “eloista” que muestra Génesis 2, con el empleo de la expresión «adonay elojím» («yehváh elojím»): «Señor Dios».

El autor o redactor de Génesis 4 se identifica tanto con la tradición (eloista) de Génesis 1 de hacer referencia a Dios con el sustantivo «elojím» (Dios), lo mismo que con la tradición “yahvista” de Génesis 2, con el empleo del sustantivo «YeHVaH» (Adonay): “Señor”. De todos modos, no emplea Génesis 4 la expresión «adonay elojím» («yehváh elojím»): «Señor Dios», característica de Génesis 2.

Finalmente, respecto al autor o redactor de Génesis 5, le es aplicable todo lo dicho respecto del autor o redactor de Génesis 4.

Por otro lado, respecto del criterio de que el empleo de nombres distintos para hacer referencia a la divinidad necesariamente implicada el empleo de fuentes distintas y tal vez inconexas, en la conformación del Pentateuco (hebreo “Toráh”); me parecen oportunas aquí las observaciones que hace R. N. Whybray: “el criterio de que el uso de un nombre distinto para hacer referencia a la deidad, a Dios, suponía el empleo de una fuente distinta por el autor del Pentateuco, “tiene su punto de más débil en el hecho de que da por supuesto que los autores de los tres documentos (J E P) eran necesariamente consecuentes en su uso de los nombres (y evitación) de los nombres, es decir que el uso de Yahvéh o de Elojim en un documento particular del Pentateuco impedía a su autor usar el otro”.

“No sólo es que algunos pasajes del Génesis contengan el nombre “equivocado” que habría que explicar, sino que incluso la primera narración atribuida a J (Génesis 2 y 3) quebranta la norma al llamar a la divinidad por el doble nombre de Yahvéh Elojim, que combina las dos apelaciones supuestamente excluyentes entre ellas. El nombre Yahvéh Elohim aparece virtualmente por todo el Antiguo Testamento, y su aparición aquí nunca ha sido satisfactoriamente explicada. Y, sin embargo, quienes aceptan el criterio de los nombres divinos necesitan urgentemente ofrecer una explicación satisfactoria” («El Pentateuco, estudio metodológico», Desclée De Brouwer, 1995, página 68).

respecto del criterio de que el empleo de nombres distintos para hacer referencia a la divinidad necesariamente implicada el empleo de fuentes distintas y tal vez inconexas, en la conformación del Pentateuco (hebreo “Toráh”); me parecen oportunas aquí las observaciones que hace R. N. Whybray

Además, respecto de la Septuaginta misma, en este breve estudio de los primeros cinco capítulos del Génesis, se observa una llamativa flexibilidad y falta de uniformidad (nada de arbitrariedad) en el empleo de los nombres para hacer referencia a la divinidad.

Consecuentemente, hay que proceder con cautela frente a los intentos de forjar y elaborar hipótesis arbitrarias y extraer conclusiones teológicas radicales, con base en el uso de los sustantivos empleados en la Septuaginta para hacer referencia a la divinidad, en su traducción de los nombres empleados en la Biblia Hebrea que hacen referencia al Dios de Israel. R

¿CADENA DE ORACIÓN? ¡NO, GRACIAS!



Emilio Lospitao

YA HAN SIDO varias veces las que he recibido por medio de las redes sociales, *Messenger, Facebook, Whasapp*, etc., la invitación a seguir y compartir alguna "cadena de oración" por algún caso concreto, normalmente por una enfermedad grave, y en especial por un niño enfermo. Mi respuesta ha sido siempre condescendiente pero clara en el sentido de que un Dios que necesita que cientos, miles, incluso millones de personas le pidan que haga algo en favor de tal niño, porque de no pedírselo no lo hará, me parece cuando menos un Dios que no merece prestarle la mínima atención, mucho menos rendirle pleitesía. No creo en ese Dios.

El fundamentalismo, como siempre, porque no se molesta en leer e interpretar la Biblia en el contexto en que fue escrita, se limita a señalar una serie de textos bíblicos para afianzarse en la necesidad, la conveniencia y la obligación moral de unirse en oración por cosas concretas relacionadas con la vida: los negocios, los viajes, el trabajo, los exámenes… y, por supuesto, la salud. El Dios del cielo (papaíto) está allí arriba atento a cuantas peticiones le hagamos. No tiene otra cosa que hacer. Además, ya lo dice muy claro la Biblia, concretamente Jesús: "*Por tanto, os digo que todo lo que pidiereis orando, creed que lo recibiréis, y os vendrá*" (Marcos 11:20-24). Los textos que sirven para este propósito son obviamente muchos, pero este que cito es suficiente como botón de muestra. Sin menoscabo de la eficacia que pueda tener la oración *per se*, o la meditación, o cualquier otro mecanismo de similar naturaleza, lo que quiero es invitar al lector creyente a que haga una simple reflexión –sin que le afecte sobremanera a su fe–, que use la capacidad cognitiva con la que el Creador nos dotó y "caiga en la cuenta". Veamos:

Hasta que se descubrieron las vacunas o los fármacos que curaban ciertas enfermedades, las personas, ¡especialmente los niños!, morían por miles a causa de tales enfermedades. Una vez que las vacunas se pusieron a nuestro alcance, las personas, ¡sobre todo los niños", se salvaban y se salvan de una muerte segura. Hoy se salvan sobre todo por la especialización e individualización de los fármacos, la sofisticación de las tecnologías y la formación de los especialistas. Es decir, Dios empezó a responder a nuestras oraciones para curar estas enfermedades, que eran letales, cuando la ciencia descubrió las vacunas y los fármacos que las erradicaban. Por eso, los niños del tercer mundo, en tanto que no les llegan estos recursos farmacéuticos y hu-



manos, siguen muriendo hoy. Desde esta objetiva y tozuda realidad parece que es Dios quien nos necesita a nosotros y nos pide que hagamos con diligencia aquello que él obviamente no va a hacer. ¡Posiblemente no es su misión hacerlo a la luz de la cotidianidad, y a pesar de los textos bíblicos que afirman lo contrario!

A pesar de esta objetiva realidad, desde la piedad religiosa se sigue remitiendo a la "intervención" de Dios en cualquier aspecto de la vida no importa su nimiedad, ¡incluso haciendo cadenas de oración! En los casos de gravedad, cualquiera que sea su naturaleza, se remite a la confianza en Dios porque se cree que todo está en sus poderosas manos. Si todo sale bien (porque está en las manos de la ciencia y del especialista que lo atiende), se lo atribuimos a Dios y obviamos la eficiencia de los especialistas y los recursos de la ciencia. Si sale mal, porque la ciencia y los especialistas aun no están a la altura de tanto éxito –y parece ser que en la voluntad de Dios no estaba tampoco una resolución feliz del problema– entonces se echa mano de la consabida recurrencia: "No estaría en los planes de Dios". Y el terapeuta religioso se queda tan fresco… y el doliente, frustrado y perplejo. Con esta crítica no estoy subestimando la oración de petición a Dios, lo que estoy diciendo es que quizás debamos reenfocar la oración de petición y modificar la imagen que tenemos de Dios. Que la oración es eficaz no hay ninguna duda, tanto para los que oran como para el sujeto por quien se ora. Pero no porque Dios haya intervenido con su poderosa mano, sino porque nuestra psique responde positivamente en su relación con nuestro cuerpo y nuestro estado de ánimo (enfermo). Somos seres psicosomáticos. Hay una relación entre la psique (alma) y el "soma" (cuerpo) que interactúan positivamente –o negativamente–, y la oración es un medio idóneo para que ocurra lo primero. Y no solo en la oración "cristiana", ocurre en cualquier clase de oración o meditación. La respuesta de la oración, pues, viene por un camino muy diferente y con un resultado, a veces, distinto al solicitado.

Por supuesto, para los creyentes, la oración nos acerca a Dios, nos influye confianza y serenidad ante cualquiera que sea la realidad final. La oración es una fuente de poder moral y espiritual tanto para el que ora como para quien por medio de la oración intercedemos. Pero la "intervención" de Dios no radica en que hará aquello que le pedimos, sino en que estará a nuestro lado para facultarnos en la superación de la contingencia a la que nos enfrenta la vida, cualquiera que esta sea. Dios no está ausente –porque no puede ausentarse de su propia realidad–, él está siempre en y con nosotros... ¡como estuvo con Jesús en la cruz!

Por supuesto, para los creyentes, la oración nos acerca a Dios, nos influye confianza y serenidad ante cualquiera que sea la realidad final. La oración es una fuente de poder moral y espiritual tanto para el que ora como para quien por medio de la oración intercedemos…

Estas "cadenas de oración" que se promueven en las redes sociales me huele que pretenden –quienes las promueven– ser más piadosos que el mismo Dios, que sabe todo de antemano, pero parece que si no promueve dicha cadena de oración Dios no va a hacer nada, está ausente, o está esperando a que sus hijos se lo pidan suplicando con lágrimas en los ojos, o insistiendo una y mil veces (¿como la mujer que suplicaba al juez? - Luc. 18:1-8) para que actúe. Yo, en este Dios que se le puede manipular por medio de "cadenas de oración" no creo. Creo en el que nos pide que vistamos al desnudo y demos de comer al hambriento… porque él no va a hacerlo. ¿Cadena de oración? ¡NO, gracias! *R*

A LA NUEVA INQUISICIÓN



Juan Larios

Presbítero de la IERE

ESCRIBÍA HACE un par de días en esta red* el Prof. Ricardo Moraleja una frase del teólogo católico, J. A. Pagola: "no he recibido mi vocación pastoral para condenar, sino para liberar. No me siento llamado por Jesús a juzgar al mundo, sino a despertar esperanza". En efecto, la vocación del cristiano o cristiana no puede ser dirigida hacia otra acción. Y es que, según el evangelio de Juan, el propio Jesús aseguró que él no había venido a este mundo a juzgarlo, sino a salvarlo. Ni siquiera iba a juzgar a aquellos que no guardasen su palabra (Jn. 12, 47). Incluso en capítulos anteriores nos recuerda que tampoco Dios ha enviado a su hijo para juzgar al mundo, sino para salvarlo (Jn. 3, 17). Está claro pues que no era la misión de Jesús juzgar ni condenar a nadie: "vosotros juzgáis según vuestros criterios humanos, yo no juzgo a nadie" (Jn. 8, 15); y esto lo decía, según este mismo evangelio, como consecuencia del intento de apedreamiento por parte de los maestros de la Ley y los sacerdotes a una mujer que había sido pillada en el mismo acto del adulterio. Llamativo, cuanto menos.

Por lo tanto es totalmente antievangélico utilizar la culpa, más allá de su efecto positivo, el sometimiento y la condena del otro por el hecho de no pensar de la misma manera. Esta forma de actuar, a estas alturas, es irracional.

El Evangelio no es una doctrina, el Evangelio es Jesús mismo, sus acciones y sus enseñanzas; y la vida de Jesús fue una vida que se desenvolvió entre aquellos y aquellas que los que se tenían por justos y puros, cumplidores de la Ley, consideraron siempre una lacra social, una peste; pobres, pecadores, prostitutas, enfermos, excluídos, gentiles y todos cuanto se opusieran a sus creencias y prácticas.

El nazareno cree en la bondad potencial de toda persona. De lo contrario no hubiese dejado en nuestras manos su misión. Para el nazareno Dios ya no es "Yahveh", esa imagen de un dios justiciero, inquisitorial, que mata a todos los primogénitos de una nación por el hecho de que no le obedezcan. No, ahora Dios es "Abba", Papá. Ahora Dios es Padre y Madre (El hijo pródigo) que solo quiere el bien de sus hijos, que los cuida y los protege. El nazareno va sacudiéndose poco a poco la mismísima Ley de Moisés y proclama las Bienaventuranzas. Las razas y castas, las jerarquías y diferencias, se caen; ya no tienen validez, no forman parte de su proyecto. Ese Padre ya no quiere esclavos ni sumisos sino amigos. Tampoco quiere sacrificios, cosa que ya se venía anunciando hacía muchos siglos por los profetas; solo quiere misericordia y perdón.

Aprovecha la mesa y la comensalía con los pecadores para reconciliar a unos con otros, para devolverles la dignidad, para incluir y sanar. No excluye a nadie. Su mesa no es una mesa de exclusión sino todo lo contrario. Nosotros, tristemente, sí la hemos convertido en mesa excluyente, solo para los "santos". ¡Qué ironía!

A la mujer la coloca en la misma linea que al hombre; la toma por los brazos y la levanta del polvo del olvido, la sumisión y el desamparo. La defiende por encima de todo.

Está convencido, y así lo proclama, que cuando llegue el "juicio universal", todo el mundo caerá en la cuenta que los verdaderos creyentes no son en realidad aquellos cumplidores de la Ley, ni los que están constantemente elevando alabanzas al cielo, sino los que dieron de comer al hambriento, de beber al sediento, vistieron al desnudo...

En definitiva, lo que busca el nazareno no es sino despertar y alimentar la esperanza de los pobres, de los excluidos; liberarlos de la opresión y del miedo; desencalar la imagen de Dios, oculta durante siglos por el ansia de poder y el egoísmo religioso y político, y sacar a la luz el fresco del Dios que solo es Amor.

Es triste ver en la actualidad a tantas personas "cristianas" volver a desenvainar la espada y preparar hogueras para aquellos otros y otras cristianos y cristianas que no piensan ni viven la fe de la misma manera que ellos, acusándoles de liberales (como si eso fuera un pecado infernal), humanistas, laicista, herejes, etc. No me cabe duda de que si pudiesen legalmente terminar con ellos, lo harían. No seamos ingenuos; las barbaridades del pasado pueden despertarse nuevamente; en algunos países ya están en movimiento. Decía C. Jung que los arquetipos eran como los cauces de los ríos, que se secan cuando el agua los abandona, pero pueden volver a llenarse en cualquier momento, solo hace falta una tormenta que les provea del caudal necesario. El fundamentalismo crece y es peligroso; no crea futuro, es destructivo. Tenemos un compromiso con el Evangelio de la Gracia y el Amor y hoy es urgente y necesario que no lo abandonemos. ***R***

* Facebook

LA CONDICIÓN HUMANA EN LA RELIGIÓN TRADICIONAL

Por John Shelby Spong
Fuente: http://www.johnshelbyspong.es

Traducido por la Asociación Marcel Légaut.

EN UNA ENTREGA anterior de esta serie[1] ya hemos visto la transformación de la idea de Dios a lo largo de la historia humana. Hemos tratado de distinguir entre, por un lado, la experiencia de Dios como experiencia de trascendencia, admiración y estremecimiento y, por otro, la explicación de lo que Dios es, explicación que ha pasado por el animismo, los cultos de la fertilidad y la adoración de la Madre Tierra, la idea de un Dios entendido según la analogía del jefe tribal y, ya en la actualidad, un tipo de unidad monoteísta que se ha hecho casi universal aunque se concibe de formas muy diferentes en los diversos sistemas religiosos existentes.

A pesar de todas las pretensiones de las personas religiosas en cuanto a la certeza de sus formulaciones, persiste, sin embargo, el hecho de que ninguna inteligencia humana puede apresar definitivamente, en palabras o en credos, la plenitud del misterio de Dios; sobre todo porque los conceptos sobre Dios son producto de la mente humana, que es finita. Esto significa que los frecuentes intentos, religiosos o no, de contener en formulaciones el misterio de Dios, o las afirmaciones acerca de que esto se ha conseguido ya, son poco más que expresiones de la humana tendencia a la idolatría. A despecho de la habitual cantinela de las propagandas, no hay ni puede haber algo así como "una religión verdadera" o "una iglesia verdadera". ¿Cómo podemos "pensar diferente" y "aceptar la incertidumbre" en lo que a la religión se refiere si no afrontamos este no saber? La verdad es que no podemos hacerlo si no lo aceptamos. Una religión que pretenda ser expansionista siempre estará en busca de poder y constantemente intentará imponerse. ¿Por qué? Porque está en la naturaleza humana tender a construir alguna poderosa fortaleza en la que esconder y resguardar su inseguridad. Si se permite a alguien cuestionar la verdad oficial, se destruye la fortaleza que proporciona seguridad. Por eso las discusiones sobre religión suelen terminar por ser pasionales e irracionales.

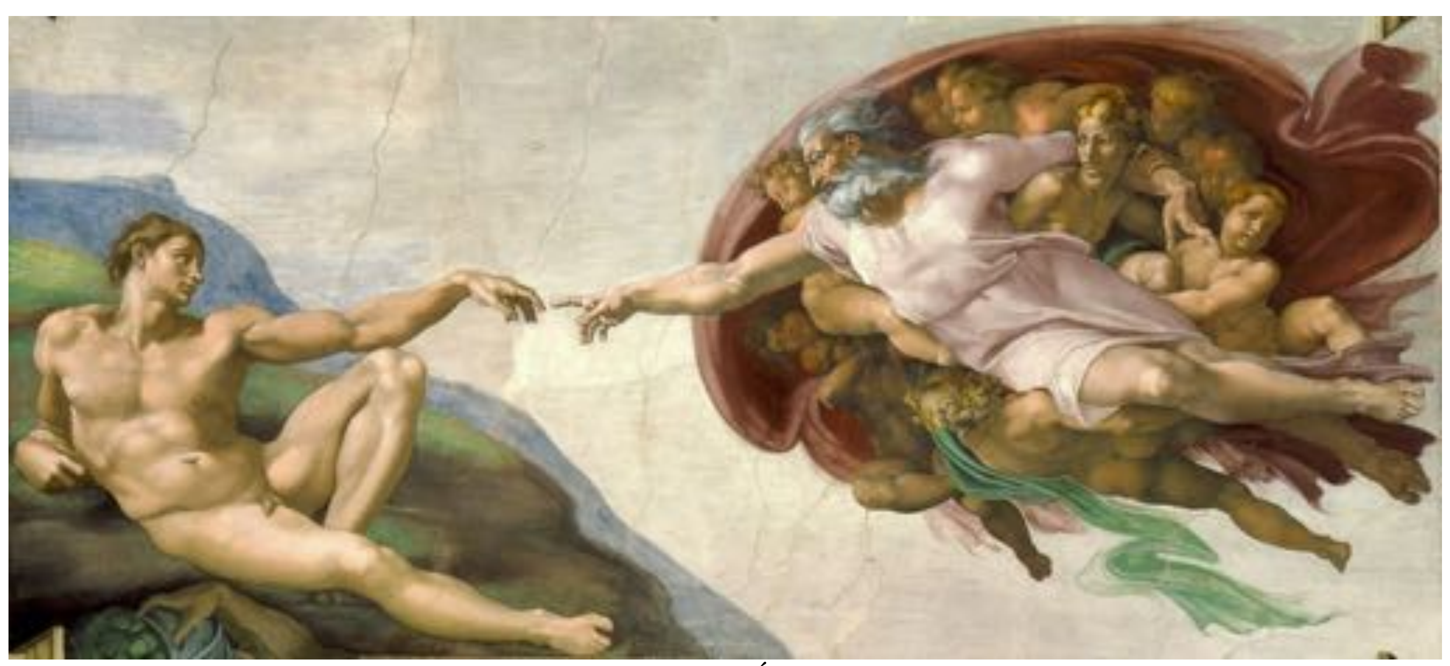
Cuando se concibe a Dios como un poder sobrenatural que está listo y dispuesto para venir en nuestra ayuda, entonces, sin darnos cuenta, también hemos definido la condición humana de un modo negativo: entonces, humanidad significa deficiencia y nosotros somos criaturas que deben buscar el favor de un Dios concebido a la

[1] "*La quiebra del teísmo*" - http://johnshelbyspong.es (Lateral: Piensa diferente…)



John Shelby Spong

Fue obispo de la Diócesis episcopaliana de Newark (New Jersey) durante 24 años (1976-2000). Después, ha seguido activo como columnista, conferenciante y escritor.



La creación de Adán. Miguel Ángel (Capilla Sixtina).

manera teísta. Para ilustrar esto, veamos cuál es la imagen de Dios que predomina en los sistemas religiosos (especialmente en los occidentales) y qué concepción de la vida humana se sigue de dicha imagen. En el lenguaje de nuestros sistemas religiosos occidentales nos retratamos a nosotros mismos o bien como hijos de un padre celestial o bien como delincuentes que comparecen ante un juez justiciero. Somos seres que suplican, que están ansiosos por complacer a una divinidad autoritaria. Por eso, con tanta frecuencia, en nuestro lenguaje litúrgico, nos sorprendemos a nosotros mismos diciendo: "¡Ten misericordia, ten misericordia!" ¿Cómo no percibir lo distorsionadora que puede ser esta actitud? ¿Es posible que escapemos de este concepto de nosotros mismos sin abandonar la idea tradicional y popular de un Dios externo y sobrenatural que es, a un tiempo, nuestro padre y nuestro juez? No lo creo. Por eso la supervivencia del Cristianismo requiere una reforma religiosa que nos haga capaces de "pensar diferente" y de "aceptar la incertidumbre". Si se trata de encontrar una vía para deshacernos de la negatividad irreligiosa que la religión tradicional vierte en la dignidad de nuestra condición, inevitablemente tendremos que dejar atrás la idea de un Dios sobrenatural y externo de este tipo. La cuestión más profunda entonces es: ¿podemos abandonar la concepción teísta de Dios sin abandonar a Dios? Yo creo que sí pero la mayoría de los líderes religiosos tradicionales creen que no; ellos no harán esta distinción entre el abandono del teísmo y el abandono de Dios; y, como no la harán, casi inevitablemente interpretarán mal lo que trato de decir. Permitidme que trate de encauzar este raudal de palabras teológicas.

Tradicionalmente, tanto los destinatarios como los profesionales del sistema de fe judeocristiano (que es el que, junto con elementos provenientes del mundo griego y romano, ha marcado al mundo occidental) hemos definido a Dios de forma que le hemos atribuido todo aquello de lo que nosotros carecemos. Dios es infinito, nosotros finitos; Dios es inmortal, nosotros mortales; Dios es perfecto, nosotros imperfectos; Dios es todopoderoso, omnipotente, y nosotros tenemos un poder limitado; Dios está en todas partes, es omnipresente, y nosotros estamos atados a un tiempo y un lugar; Dios lo sabe todo, es omnisciente, y nosotros tenemos un conocimiento limitado; en Dios no hay tiempo, nosotros estamos limitados por el tiempo. Estas ideas nos parecen obvias, pero la suma de ellas conforma una imagen del ser humano como ser carente de talento y de un valor último. Dios es, entonces, la extensión celestial de todo aquello en lo que nos sentimos deficientes. En correspondencia con esta concepción común de Dios, se nos ha enseñado a juzgarnos a nosotros mismos como criaturas deficientes y esta insuficiencia de la condición humana es un gran tema en la liturgia cristiana. En nuestras celebraciones, nos juzgamos constantemente a nosotros mismos como seres carentes de valor. Cantamos la "admirable gracia" de Dios y enseguida descubrimos que lo que la hace tan admirable es que salva a "un infeliz como yo"[2]. Cantamos a Dios con palabras aduladoras como "¡qué grande eres!", sólo para descubrir que su grandeza descansa en su divina capacidad para inclinarse y salvar a alguien pecador como yo. Nos referimos a Dios en nuestros himnos como el alfarero y a nosotros como al barro que pasivamente le ruega: "créame y moldéame". Decimos a Dios en la liturgia que, sin su ayuda, "nada sano hay en nosotros", "no podemos hacer nada bueno" y ni siquiera somos dignos de "recoger las migajas" que caen de su mesa. Además, nos representamos a esta divinidad exterior como un juez implacable de cuya mirada no podemos escondernos. La súplica de misericordia que sale de nuestros labios o de los de los celebrantes podría ser apropiada si se tratase de la de un

[2]. N del T. «Amazing Grace», gracia admirable, es uno de los himnos cristianos más conocidos en el mundo anglosajón. Se ha convertido en parte de la música popular.

niño que está ante un padre abusivamente autoritario o de la de un criminal condenado que está ante el juez pero, ¿puede ser la de un ser humano que está ante un Dios cuyo nombre es Amor? Esta concepción de lo humano es también la que se esconde tras la forma en que los cristianos hemos contado tradicionalmente la historia de Jesucristo. Jesús viene — decimos — como salvador del pecador, con redentor de los caídos y rescatador de los perdidos. Así quedamos retratados como víctimas desvalidas que suplican a su Dios que intervenga en su ayuda. Aparecemos como abandonados a nuestra debilidad y a nuestra culpa, a la espera del castigo que sin duda merecemos. Extraño retrato de la condición humana, ciertamente, pero que ha calado tanto que nos tiene embotados. Por eso nos sorprende cuando lo concienciamos.

¿Cómo viene entonces este Dios en nuestra ayuda? Decimos que enviando a Jesús para salvarnos. Y, ¿cómo consumó Jesús esta redención, esta salvación? Y decimos con san Pablo que "él murió por nuestros pecados"; es decir, que Dios, padre y juez implacable, tenía que castigar a alguien y, como nosotros éramos incapaces de soportar y de aplacar su ira, castiga a Jesús en nuestro lugar. ¿Es ésta una forma sana de ver a Dios, a Jesús y a nosotros mismos? No, y, sin embargo, es casi imposible asistir a una liturgia cristiana y no oír expresiones que implican esta versión de la historia de la salvación. Los protestantes han convertido en un mantra la frase de que "murió por mis pecados" y la repiten, semana tras semana, sin cuestionarla. Los católicos describen su principal acto litúrgico como la renovación de la crucifixión y lo llaman "el sacrificio de la misa" porque realiza el momento en el que Jesús sufrió y murió por "mis" pecados. Todos los cristianos han convertido en un fetiche la sangre purificadora de Jesús. Los protestantes quieren bañarse en ella para lavar sus pecados y los himnarios evangélicos están llenos de títulos como "lavado en la sangre", "salvado por la sangre" o "hay un manantial de sangre". Un texto de cuaresma de mi libro de himnos episcopaliano exhorta a Dios a "sangrar sobre mí". Los católicos hablan de que "beber la sangre de Jesús" en la Eucaristía los limpia por dentro. Cuando caemos en la cuenta del significado de estas expresiones del "ritual de la sangre", ¿cómo no sentir rechazo? Sin embargo, coexistimos con esta mentalidad domingo tras domingo, año tras año. Son muchos los que parecen abandonar la iglesia porque la liturgia les incomoda de algún modo. Quizá una de las razones de este incomodo sea esta idea de la degradación y de la depravación de nuestra condición, que nos empuja inconscientemente a un depresivo sentimiento de indignidad.

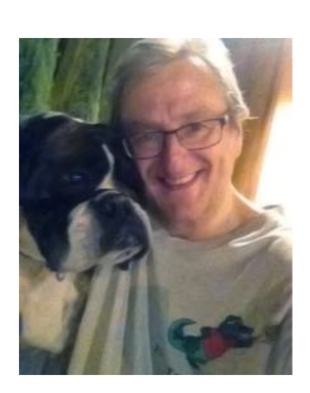
Cuando analizamos esta interpretación teológica encontramos que representa mal a Dios, que distorsiona a Jesús y que destruye una adecuada idea de nuestra condición real. Es, pues, errónea en todos sus aspectos. A Dios, lo transforma en un ser monstruoso e inmisericorde que debe encontrar una víctima para satisfacer su ira. Como no puede cobrarse la deuda que los pecadores tenemos con él, mata a su hijo para dar así cumplimiento a su justicia. ¡Qué Dios tan horroroso, tan lejos del amor, el perdón y la compasión! A Jesús, lo convierte —esta teología— en un ser proclive al victimismo, cuyo amor parece como una predisposición enfermiza a aceptar el abuso divino, y quizás es por eso por lo que lo dejamos colgado en la cruz del crucifijo. Por último, esta teología arroja sobre nosotros una culpa desproporcionada e insoportable a través de la liturgia. Golpearnos el pecho y suplicar misericordia es lo que se nos invita a hacer con más frecuencia pues somos responsables de la muerte de Jesús; nuestros pecados causaron su crucifixión y somos sus verdugos. Así, la culpa se ha convertido en la moneda de cambio en la vida de la iglesia. Sin embargo, ¿acaso alguna vez la asignación de culpas ha producido vida y plenitud en alguien? ¿No es la culpa, más bien, uno de los sentimientos más distorsionadores de nuestra psicología? ¿Habéis conocido a alguien que se haya realizado a base de escuchar lo miserable y pecador que es? ¿Cómo cuadra esto con la afirmación, atribuida a Jesús en el Cuarto Evangelio, de haber venido a traer vida y a traerla en abundancia y para todos?



El último gran fallo de esta teología consiste, sencillamente, en que es falsa porque está basada en una mala lectura de las Escrituras, en una mala antropología y en una mala comprensión del ser humano. No se puede construir una buena teología sobre una mala antropología. En próximas entregas de esta serie[3], desarrollaré el desmantelamiento de esta teología enfermiza, gracias a observar nuestros orígenes a través de unas lentes diferentes: no somos criaturas "caídas" que nacieron en pecado; el "pecado original" es un concepto a desterrar. Con él desaparece la imagen de Jesús como el rescatador y la idea de Dios como divinidad exterior y enojada. No será poca liberación esto. Sin embargo, para ello, habrá que "pensar diferente" y que "aceptar la incertidumbre". Si no lo logramos, la fe cristiana morirá. Así que permaneced atentos. *R*

[3] http://johnshelbyspong.es

CUANDO LO HUMANO ACONTECE



Julián Mellado

CAMINAS POR LA CALLE distraído y de pronto te cruzas con un matrimonio que lleva a un niño en un carrito. Te das cuenta de que el niño tiene una expresión errática, una mirada perdida, la boca de lado... tiene una lesión cerebral. Te quedas paralizado, no sabes qué pensar y te embarga un sentimiento de ternura profunda y una protesta callada.

Observas y ves a esos padres atentos, dedicados a ese niño, rodeándole de un amor sin reciprocidad. Y crece en ti la admiración, quisieras abrazarlos, y hasta te atreverías a darles las gracias, por...

Entras en una residencia de ancianos y observas lo que te rodea. Personas, sí lo siguen siendo, algunas con una expresión de derrota, otras de abandono, algunas han perdido la razón, y otras aún teniéndola se han perdido a sí mismas. Cualquier expresión de buen humor es una afirmación de dignidad. A pesar de...

Y ves a esos familiares, unos más cercanos, otros más cumplidores que se acercan para decirles que todavía cuentan, que no se olvidan de lo que fueron y siguen siendo. Hasta puedes ver asistentes amables, que viven su vocación con pasión y que se han propuesto aportar un cariño inesperado. Los observas, y te dan ganas de gritar: ¡Gracias por...!

Vas a comprar a un supermercado y en la entrada se encuentra un hombre, un emigrante, que te vende un periódico y te tiende la mano. Su mirada es amable, temerosa, casi pidiendo perdón por molestar. Le das unas monedas, o le compras el periódico, y decides entablar una conversación. Descubres a un hermano que te agradece que le tengas en cuenta, de no tratarle como parte del mobiliario urbano. Te cuenta su historia, sobre su familia, sus sueños, sus decepciones, lo que le gustaría... y te regala una sonrisa que sale de lo más profundo, de lo más humano, de lo más gratuito. Cuando te vas, te sientes agradecido por...

Son experiencias personales vividas en lo más cotidiano, aquello que no se planea, que surge. Experiencias que te sacuden en lo hondo.

Independientemente de las creencias de cada uno, algo nos interpela, nos llama, nos conmueve. De pronto nuestras mascaradas desaparecen, nuestro orgullo se debilita, nuestros saberes ya no saben. Nos encontramos con una dimensión de lo humano que hace surgir lo más humano en nosotros. Me siento hombre, mujer, hermano, hermana, parte de ellos.

Vivimos en una sociedad que nos seda, nos distraen con diferentes discursos que pretenden decirnos cómo debemos vivir. Pero la vida está a nuestro alrededor con diferentes matices, colores y caras. Pero no queremos verlas todas. O nos da miedo comprobar nuestra vulnerabilidad. ¿Por quién doblan las campanas?... Por ti... por mí.

En cambio en esos momentos que nos atrevemos a no apartar la mirada vemos acontecer lo más humano.

Quizás ya no tengamos respuestas, o no conozcamos siquiera la pregunta. Pero lo que ocurre en nosotros nos da un sentido nuevo. Ellos son los míos, yo soy de ellos.

Si lo humano sigue aconteciendo, entonces todos nosotros seguiremos teniendo esperanza... y estaremos agradecidos. ***R***

LA MODA..., ¿NO INCOMODA?

#5



Plutarco Bonilla A.

Fue profesor de la Universidad de Costa Rica y consultor de traducciones de Sociedades Bíblicas Unidas (Región de las Américas). Jubilado, vive en Costa Rica.

Dígale al que está a su lado...

AUNQUE QUIZÁS no esté tan extendida como las anteriores, eso que hemos calificado de "moda" se manifiesta también en la práctica de algunos predicadores de pedirles a sus congregados que repitan algo. Ese "algo" suele ser una palabra o alguna frase. Por lo general, dicha palabra o frase no es más que la palabra o frase que el predicador ha pronunciado inmediatamente antes. Con bastante frecuencia, si no siempre, es algo insubstancial que no es necesario que la congregación repita, pues de ello ya se ha hecho cargo el propio predicador... ¡y hasta la saciedad!

En el proceso educativo, la repetición juega un papel importantísimo. Pero como suele suceder en la mayoría de los casos, si es verdad que "lo que abunda no daña", también lo es que lo que sobreabunda, y en exceso, puede producir hastío... y hasta repugnancia.

Fastidio es lo que producen esos predicadores que repiten y repiten algo hasta la necedad –o sea, tozudamente– y luego les pide a los demás que también repitan lo mismo.

El colmo se da cuando, en una de las tantas frases que hay que repetir, casi obligan, por su insistencia, a que la gente hable hipócritamente. Eso sucede, en efecto, cuando casi de manera impertinente el predicador pide así: "Dígale a la persona que está a su lado que la ama". Consideramos que esta práctica es una posible invitación a la hipocresía porque, con demasiada frecuencia, quien repite la frase no tiene ni idea de quién es la persona que tiene a su lado, aunque la haya visto muchas veces: no sabe su nombre; no sabe en qué trabaja; no conoce sus penurias ni sus alegrías; ni tampoco a su familia. Peor aún: incluso es muy posible que si a los días se cruza en la calle con esa perdona..., ni la salude por no reconocerla.

¿Qué se persigue con esa moda? ¿Se ama de verdad a una persona con la sencilla acción de decirle que se la ama? ¿Es el amor un simple sentimiento que puede reducirse a unas pocas palabras? ¿Se trata de una especie de abaratamiento del verbo "amar"... o del amor mismo? ¿No es lo mejor expresar el amor en acciones concretas que, incluso sin palabras, lo hagan patente?

Si le digo a la persona sentada a mi lado en una actividad litúrgica que la amo, y luego ni tengo ni muestro interés alguno por su bienestar, ¿la amo de veras?

No se nos malinterprete. Si de verdad amo a una persona y me preocupo por ella, no solo es agradable, oportuno y



muy bueno decirle que la amo, sino hasta saludable, tanto para la persona que ama como para la amada. Ello es así porque en estos casos se trata de verbalizar lo que las accionen muestran. Y la palabra juega un papel muy importante en las relaciones humanas y en la expresión de la afectividad.

Es obvio que la crítica que hacemos en los párrafos que preceden al inmediatamente anterior nada tiene que ver con lo que acabamos de aclarar.

Pero volvamos a aquello: la repetición de palabras o frases por un colectivo humano -y más cuando tal repetición es solicitada enfáticamente por el dirigente de turno- pareciera tener como propósito principal el azuzar las emociones del auditorio. Y eso se hace, como en las campañas políticas o en las manifestaciones de protesta, a expensas de la capacidad reflexiva que permita sopesar el valor y comprender el sentido de aquello que se esté diciendo o que se esté pidiendo que se repita o haga.

Y sorprende, de nuevo, lo que ya hemos apuntado, y destacado, en otras de las breves reflexiones de esta serie: la actitud borreguil, o cuasi borreguil, de muchos de los congregados que, de manera mecánica, como si fueran autómatas, recitan a coro lo que "el pastor" o quien esté allá al frente les haya pedido que reciten. Y si a la persona que tienen a su lado, a quien le han dicho que la aman, no la conocen, después seguirán sin conocerla, pues ni siquiera se les había ocurrido preguntarle por su nombre ni presentarse ellos mismos.

En fin, que el pastor se siente feliz con su manada (aunque se suavice el lenguaje hablando, más bien, de "grey").

Nos preguntamos: ¿Qué pensará y sentirá de todo esto el "Gran pastor de las ovejas" (Hebreos 13.20), el "Pastor principal" (o "Príncipe de los pastores": 1 Pedro 5.4)?

A fin de cuentas, es él quien juzga y quien tendrá la última palabra. Y entonces, sin necesidad de que se nos azuce, todos diremos: "¡Amén!, ¡Aleluya!". Y cantarán así los redimidos:

> ¡Amén!
> La bendición, la gloria,
> la sabiduría, la acción de gracias,
> la honra, el poder y la fortaleza
> sean de nuestro Dios
> por los siglos de los siglos.
> ¡Amén! ***R***

Tres Ríos, Costa Rica
Mayo, 2017

Y sorprende, de nuevo, lo que ya hemos apuntado, y destacado, en otras de las breves reflexiones de esta serie: la actitud borreguil, o cuasi borreguil, de muchos de los congregados que, de manera mecánica, como si fueran autómatas, recitan a coro lo que "el pastor" o quien esté allá al frente les haya pedido que reciten.

Se detiene el futuro

http://www.sentircristiano.com

Cada veinte de noviembre se celebra en todo el mundo el día del niño y de la niña. La ONU aprobó la Declaración de los Derechos del Niño en 1959. No obstante, no resultó ser muy efectivo.

SE TARDARON diez años de duras negociaciones hasta llegar a afianzarlos. El texto final logró consolidarse el 20 de noviembre de 1989 y a partir de entonces su cumplimiento es obligatorio para todos los países que lo firmaron.

Se trata del bienestar de los seres más vulnerables de nuestro querido planeta. Se calcula la suma de unos seiscientos millones de criaturas perjudicadas para quienes este día pasará desapercibido, sobre todo en territorios devastados por las calamidades que traen la miseria, las catástrofes y las guerras. No conocerán que se está apostando por el bienestar de sus vidas, su felicidad y su progreso.

Es lógico pensar que la celebración no será en todos los lugares igual de festiva y efectiva por los múltiples motivos mencionados. Del mismo modo, no en todas las naciones se festejarán actos culturales y sociales de calidad que realcen quienes son los verdaderos protagonistas de esta ceremonia tan noble. Sin embargo, para nosotros, es obligatorio recordar que este es el día mundial que **nos compromete** a cumplir con la obligación de reconocer y trabajar para que todos los niños y niñas tengan **derecho** a la salud, la educación y la protección**,** independientemente de cual sea su raza y del lugar del mundo en el que hayan nacido.

El avance está en marcha, pero nunca será suficiente el esfuerzo que se desarrolle para resolver tanta labor como queda pendiente, de ahí que en esta fecha se incluya, además, la importancia de **reconocer el tesón de las personas que cada día se afanan para que todos, niños y niñas, tengan un futuro mejor** y se anima a cualquier adulto interesado a unirse a la causa.

¡Cuántos niños desfavorecidos hay que no conocen sus derechos! *R*



Isabel Pavón

Escritora y parte de la Junta de ADECE (Alianza de Escritores y Comunicadores Evangélicos).

Publicación en otros medios:
Protestante Digital

LA JUSTICIA DE DIOS FRENTE A LA JUSTICIA HUMANA



Alfonso P. Ranchal

Diplomado en Teología (Ceibi). Vive en Cádiz. También es articulista habitual en Lupa Protestante.

DURANTE MUCHO tiempo la parábola que aparece en Mateo 20 me resultaba del todo incomprensible. Cada vez que la leía no podía llegar a explicar la forma de actuar de ese dueño que poseía una finca y que había dado ocupación a una serie de hombres a diferentes horas del día. Además, cuando la comparaba con las diferentes situaciones laborales del presente en donde es frecuente el abuso de los empresarios hacia sus trabajadores con el continuado llamado a rendir más cobrando lo mismo o a sacrificarse en tiempos de crisis (y cuando no los hay también), la cuestión me resultaba mucho más espinosa.

Recordemos que el dueño de nuestra parábola va contratando a diferentes horas del día para finalmente pagarles a todos el mismo jornal. Así, a los que llama a primera hora de la mañana (esto sería sobre las seis) les da el mismo pago que a aquellos otros que contrata a las cinco de la tarde, con lo cual unos trabajaron doce horas, una jornada completa de sol a sol, mientras que estos últimos apenas llegaron a una hora. En todos los casos les da un denario.

El denario era, por así decirlo, el dinero estipulado por una jornada completa y de esta forma el dueño comienza pagando desde los últimos llamados hasta los primeros. Como es lógico pensar se produjo un gran malestar entre aquellos que durante doce duras horas habían trabajado. Además, en el versículo 4 se nos informa que el dueño de la finca conviene el pago en un denario con aquellos primeros trabajadores en tanto que a partir de éstos lo que dice es que pagará lo que sea justo.

Ahora bien, y siguiendo los mismos términos de la contratación, si quedó en un denario para aquellos que laborarían durante doce horas, y a partir de ahí pagaría lo que fuera justo, se supone que calcularía lo proporcional de acuerdo a las horas trabajadas... pero no procedió así, por lo que se llega a la conclusión de que es totalmente injusto pagar lo mismo a todos. Unos habían estado de sol a sol, otros a partir de las nueve de la mañana, los siguientes habían llegado al mediodía, después los de las tres de la tarde y finalmente los de las cinco.

Es desde aquí que se comprende la queja de aquellos que habían soportado el duro trabajo al completo y, aunque el texto no lo indique, lo fuertemente impresionados que tuvieron que quedar aquellos otros trabajadores a los que se les había pagado la jornada completa, especialmente los últimos.

Decía que no entendía esta parábola ya que he visto con demasiada frecuencia cómo empresarios, dueños de pequeños negocios o jefes, han tratado de forma injusta a sus trabajadores y así no les han pagado lo convenido. En otras ocasiones los que llegaban los últimos pasaban por encima de los demás sin tener en cuenta méritos o cualificación ya que venían, como se suele decir, “enchufados”. También he podido comprobar cómo algunos trabajadores eludían sus responsabilidades e involucraban a otros en alguna negligencia para después salir ellos casi sin sufrir consecuencias. Tampoco han

faltado los que no realizaban la labor asignada y así sobrecargaban de trabajo a los compañeros. Si Jesús quería alumbrar el concepto de justicia por medio de esta parábola parece que no escogió la mejor. La razón es que sencillamente no fue justo lo que este amo hizo… y es a partir de esta conclusión que comenzamos a comprender esta parábola.

Uno de los grandes problemas que existen a la hora de abordar la enseñanza de Jesús es que intentamos comprenderla partiendo de parámetros humanos y pretendiendo que lo que un concepto significa para nosotros debe ser exactamente igual que lo que significa para Dios o Jesús. Esto tiene una esencial importancia cuando hablamos de la gracia ya que he podido comprobar cómo no pocos creyentes todavía no la conocen. No es que no se sientan perdonados y amados por Dios sino que se siguen acercando a las Escrituras partiendo de conceptos que creen conocer como puede ser aquí el de justicia, de la que habla explícitamente Jesús en el versículo 4, y que parece dominar todo este texto.

Si nos atenemos a lo que equivale para nosotros ser justo estamos ante una parábola que defendería todo lo contrario ya que si un denario era lo estipulado en la época para una jornada completa de trabajo (y este dueño recalcó que los demás serían pagados de forma justa) no es posible defender su proceder. En todo caso podríamos llegar a aceptar que es generoso pero no es la generosidad el concepto central sino la justicia.

¿Se equivocó Jesús? No, y además el Maestro lo hizo con toda la intención del mundo. Es aquí dónde irrumpe el amor de Dios para con el ser humano. No es lo mismo ser justo para Dios que para nosotros. En nuestro mundo ser justo es dar a cada uno lo que merece, lo que se le ha prometido, lo que le toca, lo que se le debe, y, en caso de una infracción legal, que la persona que la haya cometido sufra las consecuencias, que pague por ello. Pero en el caso de la gracia divina no, estamos ante otra forma de pensar.

Dios no tiene presente nuestro pasado, no nos evalúa por lo que merecemos, por nuestros logros o trabajo realizado. Se trata de su favor en acción que se desborda para con todos de igual manera. Esto provoca que en aquellos que tienen una mentalidad de lo que es la justicia humana queden escandalizados tanto en un sentido positivo como negativo.

Para Jesús, tratar de forma justa a una persona es ir más allá de lo que se espera, hacerla receptora de todo su amor. Presentar, como en demasiadas ocasiones se hace, la redención obtenida por Cristo diciendo que sería equivalente a una moneda donde en una de sus caras estaría la ira de Dios que descarga sobre Jesús y, en la otra, su amor, es precisamente desvirtuar, destruir y no entender lo que es la gracia.

Dios no castiga a Jesús con su ira ni estamos ante un Padre que deja tirado, que maltrata o mira para otro lado cuando su Hijo, elevado en una cruz, está sufriendo lo indecible y dice sentirse solo. La redención la lleva a cabo el Dios trino al completo y es un despropósito pensar en un Padre castigador y en un Hijo sufriente que tiene que soportar precisamente la ira de su Padre para salvar al ser humano.

Es el Dios trino el que hace posible la salvación del ser humano y la misma la lleva a cabo participando en todos y cada uno de los pasos que la hicieron efectiva. A Dios le importa tanto el ser humano que se encarna, se identifica y sufre por él. La esencia divina no se desvanece en Jesús cuando carga con nuestro pecado, el Padre y el Espíritu Santo están y son uno con él. No es el Padre frente al Hijo, sino el Padre el Hijo y el Espíritu, juntos y en cooperación. Aquí, un lenguaje demasiado dependiente del sistema ritual veterotestamentario nos puede traicionar junto a una concepción ya superada de Dios, ya sabemos que es un Ser compuesto.

El judaísmo pensaba que en la salvación únicamente estaban implicados dos sujetos, el ser humano frente a un Dios esencialmente uno y personalmente único. En el Nuevo Testamento el panorama cambia y sorprendentemente aparece una deidad compuesta pero inseparable, que piensa y siente lo mismo, que no se colocan frente a frente como "individuos" aislados.

La misericordia divina no está en oposición o frente a la justicia humana sino que la supera, la trasciende, porque está movida por su amor y este lo abarca y lo envuelve todo. La gracia no busca su razón de ser en lo justo sino que se trata del desbordamiento del amor divino, así, dice Jesús, es cómo actúa su Padre. Este Dios revelado por y en Jesús establece su relación con el ser humano sobre la base de la desproporción de su misericordia rompiendo todas las barreras del legalismo o la casuística.

Lo único que se espera es que la aceptemos, Dios no busca nada de nosotros salvo a nosotros mismos. Cuando el ser humano acepta la “justicia” divina queda asombrado, impresionado y conmovido. La gracia no realiza una diferenciación de personas, todas son aceptadas ya que nada deben traer a cambio, mostrar o compensar. Es ahora y desde aquí que esta parábola adquiere su sentido y significado y el Dios que nos muestra Jesús aparece con toda nitidez más allá de otras imágenes que nos hayamos hecho por muy bíblicas que estas nos parezcan.

Cuando por fin comprendí lo que era la gracia vi a través de Jesús a un Padre muy diferente, es más, yo mismo quedé escandalizado. Es únicamente en medio de este escándalo que las Buenas Noticias del Evangelio pueden penetrar hasta lo más profundo de nuestro interior. Es ahora, y solo ahora, cuando Dios realmente nos ha transformado. ***R***

> *“Gracia significa que no hay nada que podamos hacer para que Dios nos ame más… Gracias significa también que no hay nada que podamos hacer para que Dios nos ame menos.”*
> Philip Yancey.

Cultura Religiosa Hindú

#1

Descripción de la Madre Kali



Dado el desconocimiento general en Occidente con respecto a la Madre Kali, se me ha ocurrido contribuir al esclarecimiento de los que me lean acerca de tal tema.



Alberto Pietrafesa

Empleado público del Ministerio de Agroindustria de Argentina. Exégeta autodidacto. Estudioso de las lenguas originales de la Biblia, la exégesis y la hermenéutica bíblica. Investigador orientalista. Colaboró en varios sitios de Investigación bíblica en Facebook.

ME ATREVO a hacer tal esclarecimiento debido al temor de alguna amiga mía, quien teme que me haya convertido a algún culto satánico o siniestro de origen hinduista. A todos les digo que se queden tranquilos y que no recen por mí (por el momento no pienso sacrificar a nadie en los altares de Calcuta…).

La Madre Kali es vista con cierta aprensión por muchos occidentales, quienes juzgan en ella rasgos cuasidemoníacos en vista de su apariencia a veces impresionante. Nada más lejos de la verdad, por cuanto los hindúes (al igual que los católicos con la imagen del Crucificado) van más allá de la simple apariencia y se enfocan en el profundo y complejo simbolismo de la iconografía de sus propios dioses.

¿Quién es Kali? Se trata de una diosa (devi, en sánscrito) esposa de Shiva (el dios de la "destrucción" / regeneración del Universo). Shiva es la tercera persona de la Trinidad (trimurti) junto con Brahma (el recreador) y Vishnu (el mantenedor). Asimismo, Shiva es el dios patrono de los yoguis, renunciantes, ascetas, etc.

Kali significa "negra", "oscura" dado que en la mayoría de sus representaciones aparece con la piel de tal color. Ello se debe a que se trataría de una divinidad autóctona y, por lo tanto, no traída a la India durante la invasión aria. Es muy probable que, dada su enorme popularidad (especialmente entre las devotas) se trate de una divinidad prepatriarcal.

Existe un concepto sumamente interesante en la religión hindú: cada una de las diosas consortes de la Trinidad antedicha es denominada "energía" o "fuerza" (shakti) de su respectivo esposo. Lo interesante de tal concepto, a mi entender, reside en dos elementos distintos: en primer lugar, indica que más allá de la forma que se le dé, la Diosa es en sí misma una Energía cuya Fuente es su propio Esposo. Tal elemento da por tierra el hecho burdo de creer que los hinduistas aceptan las representaciones de sus dioses como la "viva imagen" de los mismos. Por dar un ejemplo, ningún cristiano medianamente inteligente creerá que el Espíritu Santo (Ruaj ha Kodesh) tenga forma de paloma… (a pesar de que, en época de Lutero, el arzobispo Albrecht de Mainz exhibía en su catedral dos plumas y un huevo pertenecientes al Espíritu Santo cuando este se convirtió en paloma, mientras que otra pluma se veneraba en España…).

El segundo elemento es más interesante aun: muchos de ustedes han leído mis apuntes en los cuales defiendo la tesis de la "Espírita Santa" en cuanto "Energía Femenina" (hasta cierto punto, Ruaj podría entenderse así) de Yahveh. Pues bien, es evidente la gran similitud que existe entre tal "Energía Femenina de Yahveh" (Ruaj ha Kodesh) y la "Energía" / "Fuerza" indicada en el concepto hindú de Shakti.

Sostengo que Ruaj ha Kodesh y Shakti apuntan a conceptos metafísicos semejantes: la "Energía Femenina Creadora del Universo".

Jai Kali Ma

(*Continuará*). *R*

Donde la prosa no llega...

Reviso aquello que ayer me
enseñaron,
aquello que creí,
aquello que esperé,
lo que deseo.
Y miro lo que es.
Y queda el desencanto.

Enfrente tengo la ternura,
la gran ternura,
que aún no es suficiente
para cubrir tanta carencia,
tanto esfuerzo equivocado,
tanto cansancio inútil.

Y queda lo que es.
Siempre el deseo
y
"Lo que es".

Sólo el Dios encontrado,
ningún dios enseñado puede ser
verdadero,
ningún dios enseñado.

Sólo el Dios encontrado
puede ser verdadero.

-Charo Rodríguez-

NaturalezaPlural



www.vix.com

La policefalia: animales con más de una cabeza



ETIMOLÓGICAMENTE el término proviene del griego y significa "**varias cabezas**" y se trata de una condición que ocurre de forma similar a lo que ocurre en el caso de los gemelos unidos o parasitarios.

En sí, la **policefalia** es una enfermedad congénita cefálica producto de una separación fallida de los gemelos monocigóticos que tiene como resultado el desarrollo completo de un cuerpo normal con la excepción de una o dos cabezas parasitarias.

A veces se dice que pueden ser más de dos cabezas parasitarias (más de tres y hasta 5 en total) sin embargo no hay evidencia fidedigna que respalde que en el mundo real existan o hayan existido seres vivos con más de tres cabezas; sí la hay en seres con dos y tres cabezas pero no en un número mayor.

Policefalia real

En la mitología de diferentes culturas antiguas se nombran a criaturas con ese número pero no hay evidencia que pueda sustentar que esto se trate de algo real. Un ejemplo claro y quizás el más popular es el de la Hidra de Lerna perteneciente a la mitología griega, una enorme serpiente con 9 cabezas.

A pesar de tener dos o tres cabezas, con dos o tres cerebros respectivamente y hasta con 6 ojos, ninguno de los cerebros controla el resto del cuerpo sino que lo comparten. Los animales que tienen policefalia no llegan a vivir más que algunos meses aunque claro, hay excepciones.

El problema es que se genera un conflicto generalizado en el funcionamiento del cuerpo y el animal siempre tiene cierta desorientación, no logra caminar o moverse bien y cada momento implica un enorme esfuerzo. Todo esto hace que no puedan valerse por si mismos y aunque el cuerpo se puede sincronizar ajustando sus cerebros a una función en particular, no tienen una larga esperanza de vida.

Animales con más de dos cabezas en nuestros días

Esta condición es muy frecuente en reptiles y en anfibios, en especial en serpientes y tortugas, aunque en repetidas ocasiones también se ha podido apreciar en otros animales como en el ganado vacuno y en cabras, gatos o cerdos.

Como toda anomalía en la naturaleza, cada vez que se encuentran ejemplares de este tipo no tardan en aparecer en la televisión o en otros medios de comunicación como en Internet, en donde parecen tener un gran furor en el ámbito de lo curioso y lo bizarro […]R



Fuente del texto:
https://www.vix.com/es/btg/curiosidades/3859/la-policefalia-animales-con-mas-de-una-cabeza.
Ver también:
https://peru.com/actualidad/los-diez/rincon-abstracto-te-presentamos-10-animales-dos-cabezas-fotos-noticia-249502

¿Y POR QUÉ NO?



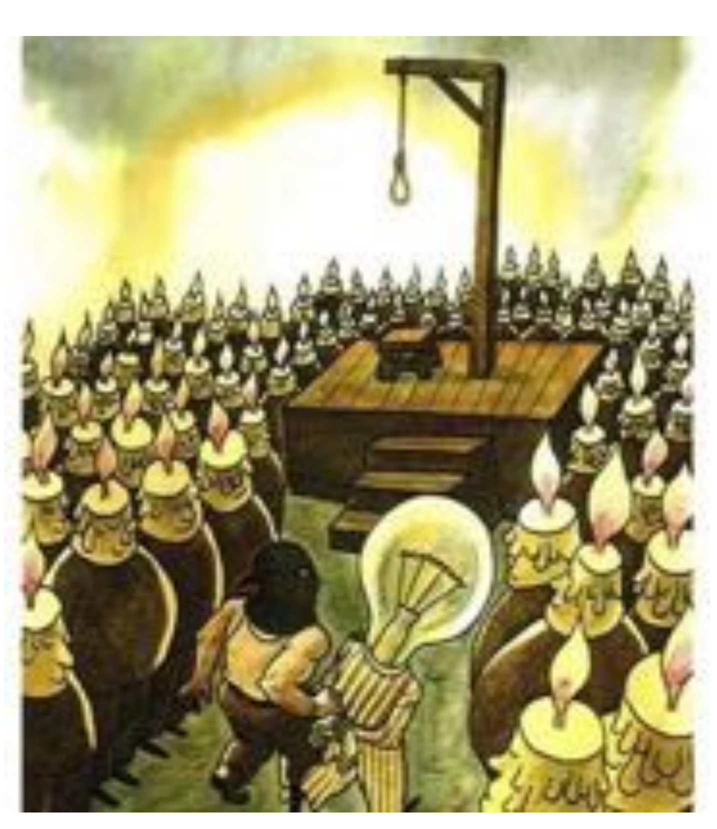


Aquel anciano había pasado la mayor parte de su vida en la que se consideraba una de las más hermosas islas del mundo. Y ahora que había regresado a la gran ciudad para pasar en ella sus últimos años, alguien le dijo: «Tiene que ser fantástico haber vivido tantos años en una isla que es considerada como una de las maravillas del mundo...»

El anciano reflexionó unos momentos y dijo: «Bueno..., para serle sincero, si yo hubiera conocido la fama de la isla, la habría mirado con más detenimiento.»

Las personas no necesitan que les enseñen a mirar. Necesitan tan sólo que las libren de las escuelas que las ciegan.

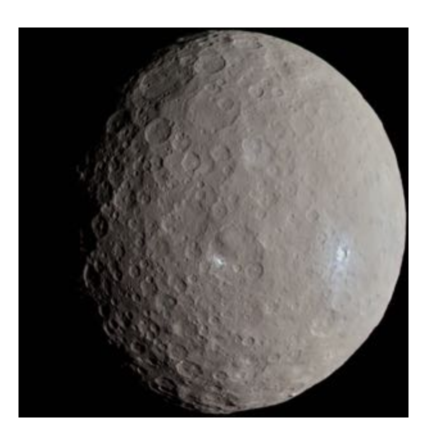
La oración de la rana II
Anthony de Mello



"Os expulsarán de las sinagogas; y aun viene la hora cuando cualquiera que os mate, pensará que rinde servicio a Dios" (Juan 16:2).



La Astronomía del siglo XIX



Ceres, planeta enano (Wikipedia)

GIUSEPPE PIAZZA descubrió en la noche de fin de año 1800/1801, en el espacio entre Marte y Júpiter, el primer pequeño planeta bautizado con el nombre de Ceres. Numerosos pequeños planetas (asteroides, planetoides) se descubrieron a continuación.

Se realizaron los paralajes de los planetas exteriores y de los interiores durante los tránsitos y posteriormente se realizaron los paralajes de las primeras estrellas como fue 61 del Cisne por Fiedrich Bessel en el año de 1838, dando como resultado una distancia de 11 años luz. Después se estudió Alfa Centauro desde el hemisferio sur, con una distancia de 4.3 años luz. De esta manera el tamaño del universo se extendió hasta el infinito.

El interés de los astrónomos por los cometas y al cálculo de sus órbitas aumenta con el regreso, entre otros, del famoso cometa de Halley en el año 1835. Schiaparelli, en Milán, descubre la conexión entre los enjambres meteoríticos y los cometas. Así, avanzan paso a paso la comprensión de nuestro sistema planetario y de las estrellas fijas.

Friedrich Bessel consigue medir por primera vez la distancia de una estrella fija, 61 Cygni, en la constelación del Cisne. Bessel calcula una distancia de 9,3 años luz lo que se acerca a la realidad. Con ello se consigue poco a poco una imagen de la distancia de las estrellas fijas. Bessel deduce en 1844, por las perturbaciones del movimiento propio de Sirio, la existencia de su compañera desconocida, que efectivamente es observada en 1862.

Friedrich Argelander, director del observatorio de Bonn, elabora el «Bonner Durchmusterung», un meritorio inventario estelar del hemisferio norte (con Atlas) y da a la investigación de las estrellas variables una base científica.

Leverrier y Adams predicen la existencia de Neptuno por las perturbaciones que sufre Urano y el planeta es descubierto en 1846 en el Observatorio de Berlín.

Joseph Fraunhofer, vidriero de mucha inteligencia y de gran agudeza visual, llegó a fabricar los espejos de telescopios más perfectos para su época. Hacia 1814 en experimentos dirigidos a corregir las aberraciones cromáticas de sus telescopios utilizó las líneas espectrales de la luz y pronto se sintió fascinado por ellas. Detectó centenares de rayas verticales en el espectro del Sol e idénticas irregularidades en los espectros de la Luna y los Planetas.

También, la técnica instrumental maduró en el siglo XIX, lo mismo que las técnicas y métodos de medida experimentan un avance continuo. Con las investigaciones sobre el espectro solar y las rayas oscuras, con la creación del análisis espectral y con la introducción de los métodos de fotografía y los fotómetros en la segunda mitad del siglo XIX, se funda la astrofísica. *R*

La NASA crea una app para explorar la Estación Espacial Internacional con realidad virtual

http://www.estacionespacial.com

OCULUS, la empresa de realidad virtual propiedad de Facebook, ha lanzado 'Mission: ISS', una 'app' para las gafas Oculus Rift que reproduce la Estación Espacial Internacional y que permite explorarla y revivir las tareas de los astronautas. La aplicación, que fue lanzada el pasado jueves en la Oculus Store, el escaparate oficial de 'apps' para Oculus Rift, ha sido creada de forma conjunta por el estudio Magnopus y por importantes agencias espaciales: la NASA, la Agencia Espacial Europea (ESA) y la Agencia Espacial Canadiense (CSA-ASC).

La aplicación, que **no es un videojuego sino una experiencia realista**, permite utilizar también la Oculus Touch para, además de moverse por la estación permite "utilizar tus propias manos para acoplar las cápsulas que llegan, llevar a cabo paseos espaciales y realizar otras tareas críticas", según explica Oculus en su vídeo promocional. Es posible vivir la experiencia tanto de pie, visitando los rincones de la estación, como sentado para evitar la sensación de mareo y desequilibrio, según se explica en la web de Oculus. El realismo de la aplicación es tal que incluso puede apreciarse cómo la atmósfera de la Tierra se mueve lentamente.

Para el desarrollo de 'Mission: ISS', la colaboración de la NASA ha sido especialmente importante, ya que la aplicación utiliza datos prestados por la agencia espacial estadounidense que se emplean para la formación de los astronautas en su laboratorio de realidad virtual en Houston. Oculus, empresa propiedad de Facebook desde su compra en el año 2014, permite descargar 'Mission: ISS' de forma gratuita desde la Oculus Store:

https://www.oculus.com/experiences/rift/1178419975552187/

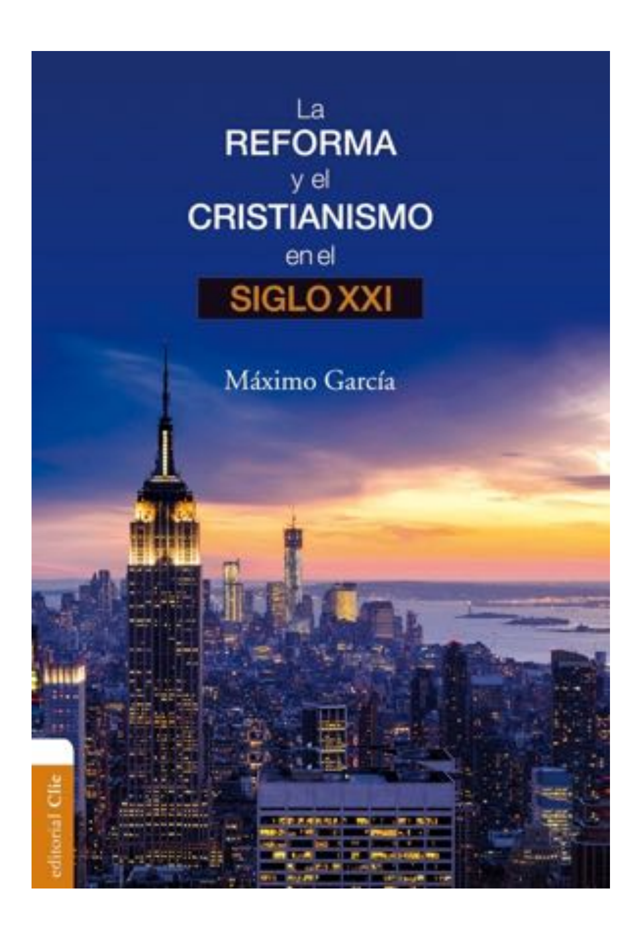


Captura de pantalla de la App de la Nasa para iOS.

La Reforma y el Cristianismo en el siglo XXI

Por Máximo García

(Libros CLIE)



La obra, que cuenta con un prólogo de Mariano Blázquez Burgo, Secretario Ejecutivo de la *Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España* (FEREDE) se estructura en cinco partes:

La primera: **EUROPA EN LOS SIGLOS XIV y XV,** describe brevemente el entorno social, político y religioso y cultural en el cual se produjo la Reforma: el *Humanismo* y el *Renacimiento,* el *Sacro Imperio Romano Germánico*. Y muestra también como mucho antes que Lutero ya se habían realizad propuestas de mejora y de reforma de la cristiandad y la Iglesia cristiana, pero sus intentos lograron un escaso éxito y, en muchas ocasiones, costaron la vida a sus promotores.

En la segunda: **MARTÍN LUTERO,** analiza el trasfondo biográfico del monje agustino y qué le llevo a redactar sus *95 Tesis*. Como consiguió eludir el riesgo y triste el final de sus predecesores gracias a ambiente político de intereses contrapuestos y de tensiones internas que protegió su actividad; y un pueblo llano cansado de normas y de señores feudales, que pese a su obligado analfabetismo y estaba deseoso de liberación y pugnaba por vindicar la identidad nacional.

La tercera: **CONSOLIDACIÓN DE LA REFORMA,** explica la Reforma en si misma y su proyección más allá de las fronteras de Alemania. El resurgimiento de la *Reforma Radical,* cuyas raíces que venía ya de lejos florecieron impulsadas por la Reforma luterana; y la *Iglesia de Inglaterra*. Concluye con una breve exposición doctrinal y teológica para no teólogos, de los principios doctrinales de la Reforma.

La cuarta: **CONSOLIDACION DE LA REFORMA,** describe las consecuencias. La *Contrarreforma* católica; la configuración de los nuevos estados protestantes; y las aportaciones de la Reforma tanto en el aspecto teológico como social, haciéndose eco de manera objetiva tanto de los aspectos positivos como negativos. En unas pocas páginas cubre un amplio período de 500 años de historia: desde las *95 Tesis* de Lutero, pasando por el desarrollo del protestantismo en Europa, por peregrinos puritanos del *Mayflower* y el protestantismo en América, las misiones modernas, hasta llegar a la situación actual.

La quinta y última parte la dedica a: **LA REFORMA EN ESPAÑA**, recordando cómo el brote de la Reforma del siglo xvi, que en España fue ahogado en sangre, tuvo que esperar hasta el segundo tercio del siglo xix, cuando aprovechando un esbozo político de libertad lograron consolidarse las primeras Iglesias reformadas. Analiza el papel de las agencias misioneras foráneas, y concluye con una aproximación sociológica a la realidad protestante de la España contemporánea.

La obra se completa con dos **ANEXOS** documentales: Uno con las **95 Tesis** de Martín Lutero; y otro con un **Cuadro estadístico del protestantismo español.** A lo que se suma la correspondiente **Bibliografía.**

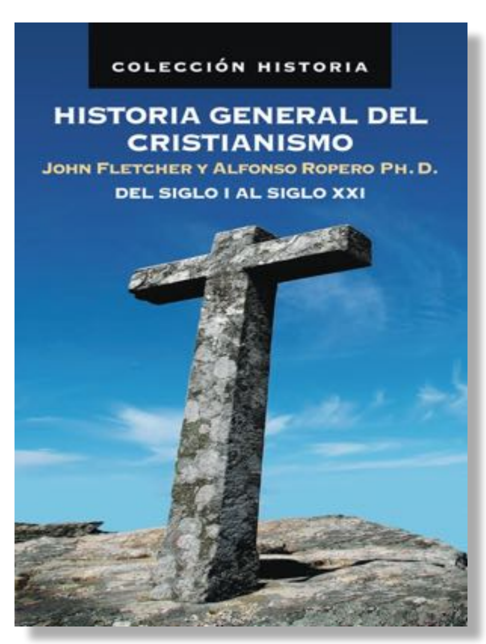
Para valorar mejor la calidad y contenido de esta obra invitamos al lector a pulsar en el enlace de abajo para **LEER PRIMER CAPITULO** donde podrá descargar y analizar con mayor detalle el Índice y parte del Capítulo I.

https://www.clie.es/wp-content/uploads/vistas_previas/9788416845750.pdf

HISTORIA GENERAL DEL CRISTIANISMO

John Fletcher y Alfonso Ropero

-Libros Clie-



ESTA OBRA TIENE por base una serie de historias compendiadas por John F. Hurst, que se dieron a la prensa entre los años 1884 y 1890. Juntas conformaban una historia completa del cristianismo que llegaba casi hasta finales del siglo XIX. La obra de Hurst alcanzó un éxito sorprendente, y tenemos buenas razones para creer que, a pesar del paso de los años, continúa ofreciendo una perspectiva útil a los estudiantes de historia eclesiástica, y a cualquier persona interesada en conocer el decurso del cristianismo a lo largo de los siglos, cuyos efectos e implicaciones se dejaron sentir en la política, en la cultura, en la economía y en la literatura, y no sólo en la religión, como el autor pone en evidencia con agudeza en cada capítulo. El lector más exigente puede recurrir a obras más extensas, pero eso en ningún modo le exime de adquirir una idea general, una impresión a vista de pájaro, de más de dos mil años de historia cristiana, que le permita conocer los hechos directrices que marcan y explican los pequeños detalles de la historia local o particular de las iglesias y de la evolución del pensamiento cristiano.

Pero es evidente que una historia que se detiene en el el umbral del siglo XX no es sólo una historia incompleta, sino obsoleta, con un mero valor de anticuario. Pues el siglo XX ha sido uno de los más fecundos y revolucionarios de todos los tiempos, no sólo en el campo eclesiástico y teológico, sino en todos los campos de la actividad humana. Estos últimos cien años de la historia reciente de la humanidad han significado un reto continuo a las estructuras de las Iglesias, a sus modos de pensar y vivir la fe, pues en ellos se han producido cambios transcendentales, gracias a los cuales la vida del hombre sobre el planeta ya no volverá a ser la misma. Ni su conciencia. Ni sus inquietudes. Y estamos sólo al comienzo, pues lo que está por venir anuncia la plena manifestación de esos desafíos que sólo acaban de asomar la cabeza.

A nivel interno, las Iglesias han experimentado cambios profundos, radicales. Ya nada puede ser como ayer. El ecumenismo, que cierra una brecha sangrante de siglos, o al menos ha introducido un modo de pensar ecuménico, libre, tolerante, frente a los anatematismos y las descalificaciones de antaño. La teología de la liberación y las cuestiones sociales, la causa del pobre y de los oprimidos; el resurgir de los fundamentalismos religiosos; la guerra y el terrorismo, con el nombre de Dios por medio; el fenómeno del ateísmo generalizado, contrarrestado por un renacer de la religiosidad a nivel mundial; el anhelo de seguridades en medio de una era de incertidumbre económica y política; el sorprendente y llamativo crecimiento del cristianismo pentecostal, que ha saltado barreras y cruzado todo tipo de fronteras confesionales y geográficas. Hay muchos acontecimientos y giros ideológicos que nos hubiera gustado estudiar en profundidad, pero que no ha sido posible en virtud de la naturaleza de esta obra, no obstante, los hemos anotado, siquiera levemente, confiando en ulteriores estudios, propios o ajenos. En todo hemos procedido convencidos del valor del conocimiento histórico para formar el espíritu y relativizar toda etapa presente a la luz de lo que ha pasado y de lo que se espera. Sin alarmismos ni falso optimismo, conociendo por la Revelación divina y habiendo aprendido suficientemente por la historia eclesial el carácter ambiguo de la acción humana.

Hemos incluido una lista de lecturas complementarias destinada a ayudar a los que quieren avanzar y profundizar en el conocimiento de los temas tratados aquí. No es exhaustiva, no tiene sentido hacerlo cuando no para de crecer, pero sí suficiente para proseguir uno mismo la investigación. Nos hemos limitado a las obras disponibles en castellano, entendiendo que esta obra se dirige en especial al pueblo culto, pero sin alardes de erudición ni de conocimiento de otra lengua que la propia. En las notas hemos reducido al mínimo la referencia a obras en otros idiomas, sólo cuando el caso lo exigía, por no existir nada en castellano al respecto.

En conjunto, las cuatro primeras partes de John F. Hurst, a las que se suma una quinta, redactada por quien esto suscribe, la presente obra pone en manos del lector un rico caudal de información ofrecido lo más ecuánime y objetivamente posible, sin renegar de nuestro criterio personal de selección y perspectiva, que obedece además a nuestra peculiar situación de españoles, con lo que esto significa de conveniencias e inconveniencias. Podrían haberse recogido más aspectos del amplio acontecer histórico, pero estamos seguros que no falta ninguno de los que han contribuido a formar nuestro horizonte eclesial moderno, ninguno de los que pueden darnos la clave de muchas situaciones presentes. *R*

ALFONSO ROPERO, TH.M. PH.D.

ïndice y primer capítulo
https://www.clie.es/colecciones/historia/historia-general-del-cristianismo-del-siglo-i-al-xxi

EL CAMINO DE JESUCRISTO

Por Jürgen Moltmann

(Ed. Sígueme)



SOBRE LA OBRA

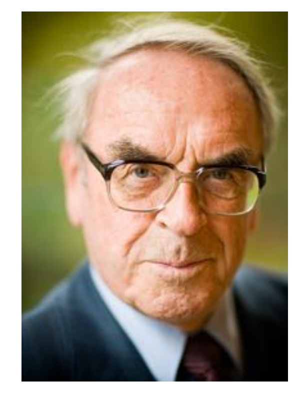
Una cristología que no concibe a Jesucristo de forma estática, sino al compás de la historia de Dios en el mundo. No es una cristología eterna para el cielo, sino para mujeres y hombres que caminan y buscan orientación entre los conflictos de hoy.

1. Lo mesiánico;
2. Caminos y avalares de la cristologia;
3. La misión mesiánica de Cristo;
4. Los sufrimientos apocalípticos de Cristo;
5.La resurrección escatológica de Cristo;
6. El Cristo cósmico;
7. La parusía de Cristo

SOBRE EL AUTOR

Nació en Hamburgo en 1926. Es doctor en teología desde 1952. Ha ejercido como profesor de historia de los dogmas y teología sistemática en Wuppertal y Bonn, y de teología dogmática en la Universidad de Tubinga. Pertenece a la Iglesia evangélica protestante.

Obras: «Teología de la esperanza», 1966; «El Dios crucificado», 1975; «El hombre», 1973; «La Iglesia, fuerza del Espíritu», 1978; «Experiencias de Dios», 1983; «Trinidad y reino de Dios», 1983; «Teología política - Ética política», 1987; «Dios en la creación», 1987; «¿Qué es teología hoy?», 1992; «El camino de Jesucristo», 1993; «Go im Projekt der modernen Welt», 1997; «La venida de Dios. Escatología cristiana», 2004.



Jürgen Moltman